Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Mars 1938

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La conduite divine du monde

Le gouvernement divin de la Providence œuvre de sagesse et d'amour

En ces quelques pages, nous voudrions considérer quelques aspects du mystère de la Providence [1]. Dieu dirige son univers, en tant qu'Il en est le créateur. Son gouvernement a donc des lois spéciales. Il n'est pas seulement œuvre de prudence et de justice comme celui des hommes, mais encore de sagesse et d'amour. Ceci apparaît déjà dans la façon dont Il régit les corps, selon les inclinations de leur nature, mais ne trouve sa réalisation plénière que dans l'univers des intelligences. Dieu seul peut leur permettre, en effet, d'atteindre leur double finalité : comme partie d'un ensemble plus vaste, comme esprit fait à l'image du Créateur. Par sa Providence, Il est cause et soutien de la liberté et de l'imma-

1. On connaît la distinction de saint Thomas entre la Providence et le gouvernement divin. La Providence regarde l'ordination des choses. Elle est la prudence de Dieu, qui choisit et décrète tout ce qui existera; le gouvernement divin, au contraire, a pour objet l'exécution des plans divins, il s'agit de la réalisation des décisions divines. Dans notre article, nous employons ces deux expressions avec une certaine liberté.

nence de nos opérations spirituelles. Le gouvernement divin possède donc en une unité supérieure toutes les perfections des régimes humains. Il est à la fois le plus universel et le plus spécial, le plus absolu et le plus suave. Telles sont les quelques idées que nous nous proposons de développer. Nous n'envisagerons donc pas ici le mystère de la Prédestination, ni le gouvernement surnaturel par lequel Dieu en assure l'exécution.

1. La création, fondement de la Providence

La Providence se fonde essentiellement sur la création : de là provient son mystère. Rappelons donc tout d'abord brièvement quelques caractères de la création. Par elle, Dieu pose dans l'existence des êtres qui n'y ont aucun droit. Elle ne présuppose rien, elle est *ex nihilo*. Elle est le fruit tout à fait gratuit de l'Amour Infini, sa règle propre est le bon Plaisir divin. Sans doute, l'Amour de Dieu est-il éclairé et réglé par sa sagesse. Les êtres créés contingents en leur existence possèdent des essences, et ces essences, qui sont à l'origine de leurs propriétés et, par elles, de leurs relations réciproques, sont nécessaires d'une nécessité métaphysique. Pourtant, elles n'imposent au Créateur aucune mesure extrinsèque. Leur nécessité vient précisément de ce qu'elles sont des participations possibles, des reflets atténués de la Vérité Divine. *En dehors* de Dieu, elles *n'auraient* aucune existence, même objective[2]. Telle est

2. Sans doute nous pouvons discerner la nécessité des essences, comme celle des principes, avant de démontrer l'existence de Dieu. La doctrine de l'universel et de la nature se tient par elle-même, et c'est grâce à la valeur objective des principes, spécialement du principe de non-contradiction, que nous pouvons nous élever des créatures limitées et contingentes jusqu'au Créateur. Pourtant nous découvrons par la suite que l'Essence divine est la mesure de leur nécessité, et que Dieu seul peut fonder les intelligibles, c'est son Intelligence éternelle qui leur donne leur vérité.

la différence radicale entre l'action créatrice de Dieu et celle de toute substance spirituelle. Toute intelligence créée est spécifiée dans son acte par un objet distinct d'elle, qui lui impose une règle objective. Si, par impossible, son action ne s'exerçait sur aucun sujet préexistant, elle ne serait pas encore une création si l'on garde à ce terme son absolu, car elle serait encore obligée de se conformer à une mesure extrinsèque : les essences, les possibles réels. Seule l'action d'un Dieu, qui transcende l'univers même des esprits, peut posséder cette liberté entière, cette souveraine indépendance : caractères distinctifs de la création. Les exigences mêmes du tout n'imposent à Dieu aucune loi vis-à-vis des parties. Car, dans la création proprement dite, le tout n'a pas de priorité sur les parties. Le Créateur atteint immédiatement chaque substance en ses notes individuelles, et la création est œuvre de distinction avant d'être œuvre d'ordination. Les causes secondes, au contraire, agissant sur un sujet présupposé, par mode de *fieri*, sont assimilatrices et unificatives, et donc ordonnatrices. Seule la Cause analogique est proprement cause de distinction et de dissimilitude avant d'être cause d'unité et d'ordre. Dans la création, Dieu, pour ainsi dire, marque tout d'abord les distances, Il éloigne sa créature, la posant dans sa contingence, avant de se l'assimiler. Mais, remarquons-le tout de suite, ces expressions, si elles manifestent un aspect de la réalité, ne sont pas exactes en elles-mêmes. L'œuvre créatrice ne se fait pas en deux temps. D'une façon *absolument* immédiate se trouve posée dans l'être une chose limitée, qui n'existait d'aucune manière auparavant. Par le fait même, elle est située à une distance infinie de sa cause, bien qu'elle lui soit semblable et ne puisse subsister que par elle et en elle. Tel est le mystère de la participation : maximum de différence, et donc d'éloignement au point de vue de la forme et de l'essence, et maximum de proximité et de contact au point de vue de l'existence et de la dépen-

dance. Par sa transcendance, Dieu dépasse toutes les différences, il y a plus que des différences entre la créature et son Créateur, puisqu'il n'y a aucune commune mesure, le terme même de diversité est insuffisant, car l'être fini n'ajoute rien à l'Infini, et pourtant, par son immanence, Dieu surpasse toutes les proximités et tous les contacts, Il est dans sa créature, ou plus exactement sa créature demeure en lui [3]. Par son mode, cette œuvre est si divine qu'elle n'admet aucune cause seconde, pas même d'instrument. Et la gloire spéciale qui en rejaillit sur le Créateur ne vient pas tant de la chose réalisée que de la façon de la produire. Toute créature, en effet, est essentiellement limitée, elle n'est donc jamais divine, mais le mode de l'action : faire quelque chose de rien, est proprement divin, seul le Tout-Puissant en est capable. Par là, l'Art divin transcende tout art humain. Sans doute, la suprême habileté de l'homme consistera à réaliser une œuvre belle avec des moyens extrêmement pauvres. Et ce faisant, il tente d'échapper le plus possible à l'emprise de la matière, de la dominer en maître absolu. Mais son essai reste toujours infiniment éloigné

3. Certes, la créature a son existence propre, distincte réellement de celle de Dieu. Mais la raison formelle de cette distinction est à chercher dans les limites de la créature, dans son non-être foncier. La créature ayant un être limité, on doit distinguer en elle l'être et le non-être. Sans doute, il ne s'agit pas de deux principes réellement distincts, comme l'essence et l'existence, mais d'une distinction *secundum rationem*, qui a pourtant une véritable portée métaphysique. L'être et le non-être sont les deux premières « *rationes* » qui rendent compte de la créature. Et il faut ajouter qu'en elle le non-être a, à un certain point de vue, la priorité sur l'être, puisque par elle-même, par son essence, elle n'existe pas, elle doit donc recevoir l'existence d'un autre. Son non-être est donc la raison ultime de sa condition de créature et, partant, de sa distinction de Dieu. Sans doute, l'être contingent se distingue de Dieu par tout ce qu'il est, et non pas seulement par ses limites et ses déficinces. Mais, par définition, il est essentiellement fini, ses limites atteignent son essence et son existence mêmes. Il se distingue donc de Dieu par tout ce qu'il est, et, en même temps, il en dépend totalement.

de la marque propre de l'Art divin. La création relève donc, en dernier lieu, du bon Plaisir de Dieu, elle est essentiellement œuvre d'amour et de sagesse.

2. Le gouvernement divin non seulement œuvre de prudence et de justice, mais encore de sagesse et d'amour

Le gouvernement divin s'exerce sur des réalités existantes, ayant leur nature propre avec leurs inclinations et leurs fins particulières, et, dans sa Sagesse, Dieu meut ses créatures selon les exigences de leurs essences. Il les mène à la perfection qui leur est proportionnée par les chemins adaptés à leurs natures. Dans son gouvernement, le Créateur respecte les hiérarchies qu'Il a lui-même constituées, et Il ordonne les choses inférieures à celles qui possèdent une dignité plus grande. La Providence est donc formellement œuvre de justice et de prudence. Ces deux vertus ne sont-elles pas celles du chef ? [4]

4. On connaît la distinction entre la justice et l'amour. La justice a essentiellement pour objet les opérations extérieures par lesquelles nous rentrons en relation avec d'autres personnes ayant des droits comme nous. Elle regarde l'autre dans son altérité même, en tant qu'il est essentiellement distinct de nous. Elle est la vertu de l'ordre. L'amour, au contraire, est la vertu de l'unité, il considère l'autre en tant qu'il nous est uni, qu'il a certains liens, certaines affinités, certaines similitudes avec nous, dans le cas de l'amitié, qui est la forme la plus haute de l'amour, en tant qu'il est un autre nous-même. Suivant la remarque de saint Thomas, on communique volontiers des secrets à son ami, car alors on ne les divulgue pas, on ne les extériorise pas, puisqu'il ne fait qu'un avec nous. L'amitié nous permet donc de nous occuper des affaires intimes, personnelles de nos amis. La justice, au contraire, respecte l'intériorité des personnes et n'atteint que les actes extérieurs de nos concitoyens, elle ne considère ni leurs pensées, ni leurs intentions profondes. La distinction entre la justice et l'amour est donc bien nette. De là la complexité de ces vertus de piété filiale, d'observance — et même de religion — qui se situent entre la justice et l'amour. La justice ne

Son devoir d'état consiste précisément à attribuer à chacun de ses sujets la fonction spéciale pour laquelle il est le mieux doué, à lui fixer, dans le tout, la place que ses qualités et ses tendances lui assignent. Toutefois, quand ce chef est le Créateur lui-même, la justice est nécessai-

peut régler, en effet, les rapports qui existent entre le père et son fils, car ce dernier est quelque chose de son père, il n'est pas autre absolument, des liens trop étroits existent entre eux, pourtant ce n'est pas non plus de l'amitié proprement dite, car il y a un ordre, le père est supérieur à son fils. — Bien souvent, le chef humain ne sera pas qu'un chef, surtout lorsqu'il s'agira du chef d'une société parfaite : un pays. Il sera aussi un protecteur et un père. A ce titre, un certain amour et une certaine sagesse lui seront nécessaires. Sans doute, ce caractère paternel sera plus ou moins accentué suivant la forme du régime, suivant l'antiquité et les traditions du pays. Parfois ce sera le chef lui-même qui remplira ce rôle, dans d'autres cas ce seront des institutions plus stables et indépendantes de l'autorité...

On doit distinguer, en effet, comme on l'a déjà fait remarquer, entre la société et le pays. Par nature, l'homme naît et vit dans une famille. Mais cette famille elle-même fait partie d'un milieu plus vaste : la patrie. Ce milieu n'est pas purement extérieur à nous. Un peu comme la famille, il est à la fois intérieur et extérieur, mi-spirituel et mi-temporel. Il est fait d'une multiplicité d'éléments, qui d'ailleurs peuvent varier suivant les pays : la race ou les races auxquelles nous appartenons, le sol qui nous héberge en ce monde et qui nous nourrit, et qui est lui-même tout imprégné de valeur humaine (travail de nos aïeux, souvenirs de leurs faits et gestes, etc... Cf. la géographie humaine), les traditions, la culture, la langue, l'histoire dont nous dépendons. Certes, ce milieu possède toute une organisation sociale : la société. Mais ces deux données ne se recouvrent pas. Le pays dépasse la société qui l'ordonne. La tâche du chef n'est donc pas seulement d'ordonner les multiples activités des individus ou des différents groupes de la société, d'établir l'équilibre et l'harmonie entre ces différentes fonctions, d'assurer le respect des droits de chacun et la sauvegarde des intérêts de tous. Tel est son rôle propre de chef, qui requiert essentiellement les vertus de prudence et de justice. Mais il doit aussi être le protecteur et le gardien de tous ces biens qui constituent le milieu si complexe et si riche de la patrie. Au cas échéant, il lui revient de défendre le sol légué par les ancêtres, et toujours de veiller sur les traditions et la culture qui forment le patrimoine spirituel du pays. Dans ce but, il doit protéger et encourager tous ceux qui consacrent leur vie aux biens supérieurs de l'esprit et du cœur : les savants, les artistes, les

rement complétée par l'amour, la prudence par la sagesse. Seul l'amour peut rendre compte de ce qu'il y a d'absolu et de total et, en même temps, de doux et d'intime dans son gouvernement. Seule la sagesse peut en expliquer à la fois l'universalité et la profondeur. Ce sont donc les caractères propres — spécifiquement divins de la Providence — qui réclament la sagesse et l'amour.

Sans doute, la prudence et la justice n'impliquent, en leur raison formelle, aucune imperfection, elles peuvent donc être transposées en Dieu. Mais alors elles perdent les limites qui en font chez l'homme des vertus spéciales, distinctes, en un sens opposées aux *habitus* plus universels. Dans le Créateur, elles possèdent un mode infini; purifiées de tout terme, elles se prolongent et se continuent donc en la sagesse et l'amour. Par sa Providence, Dieu ne dirige pas de l'extérieur les choses vers leurs perfections, car il est la Cause des inclinations qui sont à l'origine du mouvement et des fins qui en sont le couronnement. Il les meut donc de l'intérieur. La Sagesse éternelle n'est pas seulement mesure de la loi positive, qui intéresse formellement les autorités humai-

philosophes, et tous ceux qui se vouent aux œuvres de bienfaisance ou de miséricorde... Il a même la noble mission — la plus haute mais en même temps la plus humble de sa charge — de protéger et au besoin de défendre la religion. Vis-à-vis de ces fonctions, il n'est plus proprement un chef, mais plutôt un père ou même un serviteur. Il ne peut, en effet, intervenir directement en ces choses. Il est même incapable de les susciter ou de les développer immédiatement. Il doit respecter les initiatives personnelles, et leur fournir les conditions sociales nécessaires pour pouvoir les développer. Dans ce domaine, son rôle est indirect. La prudence et la justice sont donc bien les vertus propres du chef, mais elles ne suffisent pas à un bon chef. D'autres vertus lui sont nécessaires pour être capable de discerner les finalités supérieures d'un pays, et surtout de comprendre comment toutes ces fins humaines doivent en définitive être subordonnées à Dieu. Par ces qualités plus générales, les autorités terrestres possèdent déjà quelque chose des perfections propres de la Providence.

nes, elle est encore cause de la loi naturelle inscrite au plus intime des êtres. La Bonté divine ne se contente pas de fournir à l'homme des biens particuliers et extérieurs qui assurent la conservation et le développement de sa vie corporelle et facilitent l'épanouissement de ses valeurs spirituelles, elle assigne encore à chaque personne les fins universelles qui correspondent aux tendances les plus intimes de sa nature humaine composée d'une âme et d'un corps.

3. Le gouvernement divin vis-a-vis des corps

Sans doute la nécessité de l'amour et de la sagesse apparaît surtout dans le gouvernement des êtres spirituels. Seuls ils possèdent une fin spéciale indépendante de celle du tout. Dans les êtres matériels, ces deux finalités coïncident exactement. Par leurs corps, ils sont essentiellement parties, ils n'ont donc pas de fin propre, si nous gardons à ce terme toute sa valeur. La partie est essentiellement pour le tout. Sa fin véritable est celle du tout; pour elle, sa perfection spéciale est de jouer, dans l'organisation générale, la fonction particulière qui correspond à sa nature et assure la perfection totale de l'ensemble. Ayant une nature avec des inclinations propres, elle possède bien une fin prochaine, spécifique : bien occuper sa place dans le tout. Mais ce but est essentiellement relatif et ne peut, par lui-même, expliquer les mouvements des corps. Seul le tout a proprement une fin. Car seul un bien universel peut avoir la dignité de fin. La structure même de la finalité demande que l'on puisse s'arrêter, se reposer en ce bien qui, dans son domaine, doit être principe. La fin réclame donc une plénitude d'être, une totalité de perfection qu'un bien particulier ne possède pas. En définitive, seule la fin ultime a par elle-même — sur ce point — valeur de fin. Les fins intermédiaires marquent de véritables arrêts, par

là elles se distinguent des moyens et sont de vraies fins, mais ces repos sont essentiellement des étapes, qui marquent les rencontres des différents mouvements et acheminent par degrés jusqu'au but final. Dans le monde matériel, cette fin ultime est le Bien Transcendant lui-même : la Bonté Divine, que cet univers représente par l'harmonie de ses activités. Le Créateur est le Premier Moteur de cet univers. Lui seul peut le gouverner par Lui-même, puisqu'Il en connaît seul le secret. Les substances intellectuelles ne peuvent être que ses administrateurs. Elles ne peuvent le diriger que par participation, en recevant du Créateur la science et l'amour spécial que ce gouvernement réclame. Comme l'affirme saint Thomas, le Premier Moteur transcende nécessairement le monde des corps et celui des esprits, Il est Dieu. Dès lors, ce monde ne peut trouver sa fin dernière qu'en Dieu. Sans doute, il possède en Lui-même une fin intrinsèque, ou toute une série de fins intermédiaires hiérarchisées correspondant aux différents ensembles qui le composent. Mais sa véritable fin, la seule qui ait de soi tous les caractères de la fin, lui est extrinsèque, elle est le Bien séparé. Le monde matériel n'est donc pas proprement objet d'amour de bienveillance de la part de Dieu. Certes, Dieu aime toutes ses créatures, seul l'amour infini peut expliquer le fait de la création, et c'est encore lui seul qui est à l'origine de tous les mouvements. Mais Il aime les êtres matériels dans le tout qu'ils composent, seul l'ensemble est véritablement terme d'amour, et encore Il ne peut s'arrêter à lui avec complaisance, car, dans ce monde des corps, Dieu ne trouve aucune personne semblable à Lui, en qui l'Amour Infini puisse se reposer. Son affection doit, en dernier lieu, retourner à Lui, fin ultime de l'univers matériel. Le Créateur est donc le Premier Moteur et la fin ultime des corps. Toutefois Il les meut effectivement par l'intermédiaire des causes secondes. Certes, Il est l'Auteur de leurs natures avec leurs inclinations, principes

intrinsèques de leurs opérations. Mais leurs activités sont des mouvements, et, partant, elles sont essentiellement transitives et supposent des agents et des fins prochaines extrinsèques. Dans les corps comme tels, il n'y a aucune immanence, toute activité est extérieure, et les motions, qui les déclenchent, sont extrinsèques. Les motions de Dieu n'atteignent donc habituellement que de façon médiate les corps qu'Il a créés. Elles les touchent dans et par le tout — ou les touts — dont ils font partie. Telles sont les conditions spéciales du gouvernement des corps. L'amour divin y intervient déjà pour causer ce qu'il y a de naturel, il en est l'explication dernière, mais il n'est pas libre de se communiquer pleinement, la matière en limite la diffusion.

4. Le cas particulier des esprits, spécialement de l'homme

Les lois de la Providence vis-à-vis des substances intellectuelles sont toutes différentes, le rôle de l'amour y sera prépondérant. Les êtres spirituels sont des personnes, et non plus de simples substances, c'est-à-dire des touts non seulement au point de vue de l'existence, mais encore de l'opération. Chacune d'elles est créée à l'image et à la ressemblance du Créateur, dans sa singularité même, elle est donc digne de considération. Dieu lui a donné une intelligence et une volonté, participations immédiates à sa sagesse et à son amour. Grâce à ces pouvoirs spirituels, elle peut se diriger elle-même, mettre de la continuité et de l'unité dans ses activités multiples, donner une orientation unique à sa vie, faire converger tous ses efforts, toutes ses énergies vers un même but. Les esprits ne sont plus de purs instruments ou des causes inconscientes des intentions divines. En connaissance de cause, s'unissant aux volontés de Dieu, ils peuvent contribuer à son gouvernement sur eux-

mêmes ou sur l'univers qui les entoure. Bien plus, l'homme peut retourner directement à Dieu, sans passer par l'intermédiaire du tout, immédiatement, dans l'immanence de ses opérations spirituelles, il peut atteindre la transcendance du Créateur et s'unir à sa fin ultime. Certes, la fin ultime, en sa réalité, lui demeure toujours extrinsèque, mais par ses opérations intellectuelles et volontaires il peut s'unir à elle de façon spirituelle — c'est-à-dire immanente. L'opération immanente, en effet, n'est pas pur passage, simple intermédiaire dynamique entre le sujet et l'objet. Elle demeure dans le sujet et, en même temps, elle pénètre dans l'objet. Par elle, en elle, la fin devient donc intrinsèque à l'homme. Dans sa formalité même de fin ultime, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire dans sa finalité, elle n'est plus extérieure à lui, elle termine intrinsèquement son intelligence et sa volonté. Tel est le fondement ultime de toutes les différences entre le gouvernement des substances matérielles et celui des substances spirituelles. Les unes ont une fin ultime totalement extrinsèque, leur bien est en définitive en dehors d'elles; les autres, au contraire, atteignent immédiatement leur fin ultime qui les perfectionne intrinsèquement, car elles peuvent véritablement s'unir à elle, par leur intelligence et leur volonté elles peuvent se l'assimiler. Ceci ne se vérifie pas seulement pour les anges, mais déjà pour l'homme. Pouvant par sa raison connaître la notion d'universel, de tout, l'homme est capable de hiérarchiser les différents biens qui répondent à ses tendances. Il n'est pas obligé, comme l'animal, de se jeter sur le premier bien apparent qui ébranle sa sensibilité. Par son intelligence, qui dépasse les limites de l'espace et du temps, il peut discerner, au-dessus des biens particuliers qui sont à la portée de ses sens et le sollicitent immédiatement, des biens universels, invisibles pour ses sens, en leur réalité même encore éloignés de ses facultés spirituelles, résultats d'une conquête longue et difficile. Ces biens spiri-

tuels, ce sont la vertu, la science, l'art, la justice, le bien de la société, etc., en un mot tous les idéaux capables de séduire ceux qui veulent vivre selon la raison. Mais ces biens raisonnables demeurent essentiellement relatifs; ce sont des fins intermédiaires, des *biens universels* avec tout ce que ces deux mots impliquent d'antinomique : car l'universel ne peut exister, et pourtant le bien par sa structure intime postule l'existence. Ces biens ne peuvent, en effet, subsister en eux-mêmes comme le pensait Platon; certes, ils ont par eux-mêmes une valeur objective, et, de ce point de vue, ils ont quelque chose d'absolu, comme toute essence; suivant l'expression commune, si exacte en l'occurrence, ils constituent un idéal de vie, ils offrent des formes de bien, mais ils ne peuvent exister réellement (existentiellement) qu'en nous, en ces habitus et ces actes qu'ils spécifient. La vertu comme telle n'existe pas à l'état séparé, mais dans les hommes vertueux. Alors seulement ils ont effectivement leur valeur de bien, mais, dès lors, ils sont nécessairement limités, toutes ces réalisations sont partielles puisqu'elles sont des participations. L'homme, grâce à son intelligence, peut découvrir ces lois spéciales du bien et comprendre que ces fins intermédiaires, si elles ne se rattachent pas — au moins implicitement — au Créateur, ne peuvent avoir parfaitement valeur de bien, et partant finaliser véritablement une vie. Sans doute, pourront-elles assurer une certaine détermination des opérations, et même leur donner une certaine honnêteté, mais elles seront incapables de commander l'exercice de l'acte vertueux avec les conditions spéciales que sa bonté exige. Du point de vue proprement moral, cette spécification demeurera en définitive matérielle. L'esprit humain est donc capable de découvrir que Dieu seul, parce qu'Il est le Bien Subsistant, le Bien Séparé, — et non plus seulement le bien universel, — peut être la fin ultime de sa vie et l'unique fondement de la morale. L'homme aura donc nécessairement une double

finalité. Comme créature intellectuelle, il aura Dieu comme fin propre et il pourra retourner directement à Lui. Comme intelligence ayant une nature spéciale et partant faisant partie d'un genre, ayant une place particulière dans un ensemble, il aura son rôle à jouer dans le tout, il lui sera subordonné. Certes, chaque esprit comme tel rejoint immédiatement Dieu, sans passer par l'intermédiaire de l'ensemble, il l'atteint pourtant dans le tout. Et les modalités de sa connaissance et de son amour de Dieu dépendent en définitive des exigences de l'ensemble. Tous ont Dieu comme fin ultime immédiate, mais chacun différemment. Et ces différences viennent de leur place respective dans la hiérarchie, elles contribuent à l'harmonie et à la perfection du cosmos. Cette vérité s'applique à tous les esprits, les anges forment, en effet, des hiérarchies célestes ; toutefois, pour l'homme, le cas se complique. Il est un esprit incarné, sa nature implique deux éléments essentiels : l'âme et le corps. Son intelligence ne rentre plus seulement dans un genre, un ordre; elle est une espèce possédant de multiples individus qui vivent en famille et en société et font partie de l'univers matériel. Aux finalités générales du cosmos s'ajoutent donc de nouvelles fins propres à sa condition humaine.

5. Dieu, cause et soutien de la liberté et de l'immanence de nos opérations spirituelles

Dans son gouvernement, Dieu s'occupe de ces différentes fins de l'homme. Par ses motions, il lui permet non seulement d'acquérir les fins qu'il a comme partie de l'univers, mais encore celles qui lui conviennent comme esprit. La Providence, en son éminente simplicité, est en même temps mesure de la prudence générale du chef et de la prudence particulière des individus. Comme roi suprême de toute la création, Dieu assure le

bien total de l'univers en assignant à chaque réalité la place qui lui convient, étant données sa dignité et ses vertus. A ce titre, Il lui accorde les secours nécessaires pour qu'elle puisse bien s'acquitter de ses fonctions et, par là, contribuer à la beauté de l'ensemble. Mais ce Maître est le Créateur, et c'est précisément en cette qualité qu'Il gouverne le monde. Il est donc en même temps Père des intelligences et des cœurs. Les esprits, comme tels, ne peuvent en effet dépendre des causes secondes. Ils sont créés immédiatement par Dieu, qui seul peut les mouvoir directement et efficacement (*efficientur*). Le cas de la liberté met spécialement en lumière cette vérité. Les autres créatures peuvent exercer sur la raison humaine des pressions morales, en lui présentant des objets capables de l'émouvoir. Pourtant, l'homme reste toujours libre de répondre à ses invitations, elles ne le nécessitent pas, et en définitive il garde lui-même l'initiative et la responsabilité de ses décisions. Il a le privilège unique de se déterminer lui-même. Par son intelligence et sa volonté, il a vraiment la dignité d'un principe, dans son ordre il est cause première, la notion même de liberté réclame cette autonomie et cette indépendance. Suivant la définition d'Aristote, celui qui est libre est cause de ses actes. Rien dans tout l'univers ne peut expliquer ses opérations, les motifs que ses supérieurs ou ses égaux lui imposent ou lui suggèrent peuvent être *suffisants* pour rendre compte de ses actions, ils ne peuvent par eux-mêmes en être la cause *efficace*. Quelles que soient les amabilités ou les exigences des objets qui le sollicitent, ils laissent intacte l'autonomie de son esprit. En dernier lieu, le libre arbitre de l'homme est la seule cause créée qui pose l'opération dans l'être. A son plan, il est vraiment créateur. Telle est l'éminente dignité de l'acte libre. Par là, l'homme imite vraiment Dieu. Par son intelligence et sa volonté, il est fait à sa ressemblance. Chaque fois qu'il donne l'existence à un nouvel acte libre, il a réalisé et actué cette

divine similitude. Il participe, en quelque sorte, à l'acte créateur lui-même, puisque la création est par excellence le fruit de la liberté absolue de Dieu. La perfection même de cette opération réclame donc une intervention spéciale du Créateur. L'intelligence et la volonté en sont les principes immédiats. Mais simples participations de la sagesse et de l'amour divins, elles ne sont dans la créature qu'à l'état de facultés nécessairement distinctes de leurs actes. Bien plus, chez l'homme ces puissances sont, à leur origine, indéterminées. L'intelligence humaine est comme la matière première, *tabula rasa*. A sa naissance, Dieu n'accorde à l'homme que des pouvoirs spirituels, encore privés de leur perfection. L'épanouissement de leurs multiples virtualités réclame une lente évolution. Et Dieu, qui en est la cause propre, le seul père, doit nécessairement présider à leur éducation et à leur perfectionnement.

La motion initiale vient de Lui et, chaque fois que nous nous trouvons en face d'un vrai commencement, d'une nouvelle orientation, ses interventions sont nécessaires. Elles ne nuisent d'ailleurs en rien à l'immanence des opérations spirituelles, elles en sont, au contraire, le garant et la cause. Le Créateur, grâce à sa Transcendance même, est immanent à sa créature, Lui seul peut la déterminer par une motion véritablement spirituelle en sa substance et en son mode, extrêmement efficace et pourtant sans aucune violence. Dieu seul a le secret de ses motions à la fois vigoureuses et suaves qui déterminent infailliblement l'acte libre. Toute créature meut forcément de l'extérieur puisque, par son existence, elle est non seulement distincte, mais séparée des autres. Dieu, au contraire, est transcendant; Il peut donc seul mouvoir de l'intérieur, d'une motion immanente, cause de l'autonomie elle-même de l'opération.

Dans son gouvernement du monde matériel, Il dirige à la fois ce qui suit les lois de la nature et tout ce qui est fortuit, car Il est au-dessus de la distinction entre le

nécessaire et le contingent. Certes, il est nécessaire, Il est même le seul qui le soit absolument. Toutefois, sa nécessité n'a pas les limites de celles que nous connaissons. Elle est infinie. Elle n'est pas celle d'une loi, ni même d'une forme ou d'une essence, elle est existante et vivante. Il est l'*Ipsum necessarium subsistens*. En son éminence, Il concilie la fermeté et l'infaillibilité des principes avec la souplesse et la perfection des réalisations. Il est au-dessus des principes en ce sens qu'Il n'en a pas la rigidité. Il peut donc être en même temps mesure de toutes les lois et cause de toutes les existences. La création est *ex nihilo*, Dieu n'est donc pas seulement source des formes, mais de la matière elle-même, de l'être *per se* comme de l'être *per accidens*. Tel est son privilège unique. Dans le Créateur, la raison formelle de son action, le principe *quo* suivant le langage de l'École, n'est pas une propriété, ni une simple intelligence, ni même une pure essence, il est l'*Ipsum esse subsistens* lui-même. Par cette opération essentiellement divine, Dieu atteint donc immédiatement — *per se primo* — l'existence de la chose, et c'est dans et par elle qu'Il produit les déterminations nécessaires et contingentes. Parallèlement, Dieu transcende la distinction entre le nécessaire et le libre. Il est souverainement libre vis-à-vis de tout le créé, mais sa liberté n'est pas déficiente et relative comme la nôtre. Elle n'est pas indéterminée en sa puissance, hésitante et faillible en son mode. Elle est toujours en acte, elle est l'Acte Pur. Comme le dit admirablement Jean de Saint-Thomas, non seulement elle se fonde sur l'acte essentiel et nécessaire par lequel Dieu s'aime Lui-même, mais elle est essentiellement, en son constitutif formel, cet acte même se portant sur des effets contingents, et par là même les posant dans l'être. Nos actes libres sont toujours spécifiés par des objets, ils s'opposent donc aux actes nécessaires précisément à cause de leur limite. En définitive, notre liberté n'est toujours qu'une liberté d'exercice, car la détermination

de nos actes s'impose toujours à nous, elle a une règle objective. La liberté divine, au contraire, n'est pas déterminée par des objets, mais elle est cause d'effets. Elle ne s'oppose pas à l'amour nécessaire, elle en est plutôt une propriété, une conséquence, qui en manifeste admirablement l'infinité. L'amour divin étant sans limite, est Créateur, Il peut se communiquer librement, et par là donner l'existence à des effets contingents, dépendants uniquement de son bon Plaisir. L'Amour créateur, mais lui seul, pourra donc être à l'origine de motions libres, absolument infaillibles et efficaces et pourtant sans nul déterminisme. Il est plus intime à chaque réalité que sa nature même, Il peut donc les diriger en adaptant et proportionnant ses motions aux inclinations innées de chacune d'elles. Il meut les corps selon les lois de l'action transitive, du mouvement, les esprits selon celles de l'opération immanente. Ses secours, loin d'entraver ou de diminuer notre liberté, la garantissent au contraire et la soutiennent. L'autonomie, l'indépendance, l'immanence de l'acte libre, sont des fruits de sa spiritualité, elles sont des perfections absolues, si pures qu'elles ne sont pas même l'apanage des puissances spirituelles, mais seulement de leurs actes, elles sont des participations si intimes de la liberté divine elle-même que nous ne pouvons les posséder d'une façon stable en des facultés ou des habitus, elles ne sont en nous que de façon partielle et passagère dans les opérations. Dieu seul peut donc en être la cause propre, *per se primo*. Nous ne pouvons communiquer à nos actes ce mode excellent que grâce à une motion divine qui nous met en relation intime avec Lui et nous permet de participer à la perfection même de son activité [5]. Plus notre libre arbitre s'af-

5. Sans doute, l'homme est cause propre de son acte considéré dans son individualité, mais ce mode de liberté qu'il possède relève proprement de Dieu, Liberté Première. Ce n'est d'ailleurs qu'une application d'une loi plus générale. Toutes les perfections absolues participées relèvent proprement de Dieu, en qui seul elles sont *per essentiam*.

fermit et se perfectionne, plus nous nous affranchissons de toutes les entraves des causes secondes : attraits de notre sensibilité et du monde extérieur, sollicitations de nos semblables, tentations du démon... pour recouvrer la véritable indépendance de notre être spirituel, plus par là nous accentuons l'immanence de notre activité, plus nous nous déterminons nous-mêmes, plus notre liberté humaine se rapproche de celle de Dieu, plus nous dégageons et réalisons cette image du Créateur que nous portons au plus profond de notre être, plus nous sommes sous l'influence bienfaisante de ses motions. Les perfections les plus hautes de nos opérations, étant des participations plus immédiates de Dieu, dépendent plus étroitement de Lui. Seule l'aide du Créateur, parce qu'Il est cause de notre être, de l'intimité propre de notre opération spirituelle, nous permet d'échapper à l'emprise du tout dont nous faisons partie pour conquérir cette intimité et cette immanence qui nous apparentent si profondément à Lui. Seuls ses secours nous rendent capables de nous soustraire aux influences étrangères pour nous en remettre complètement à sa Providence : cause et soutien de nos personnalités chancelantes.

6. Le gouvernement divin dépasse en perfection tous les régimes terrestres

Le gouvernement de Dieu diffère donc profondément de celui des hommes. Il synthétise toutes les perfections des régimes humains en un mode supérieur qui nous échappe toujours et demeure un mystère. Il a essentiellement une forme monarchique, puisque toute l'autorité réside en un seul, il est même la monarchie la plus absolue — la seule qui le soit pleinement — puisque Dieu ne prend conseil de personne et détermine toute chose par Lui-même jusque dans leurs circonstances ul-

times. Il est le seul chef qui ne promulgue pas seulement des lois universelles que ses ministres doivent appliquer, mais rend des décrets qui déterminent immédiatement les applications elles-mêmes. La loi éternelle, règle de sa Providence, mesure de toutes les lois créées et de toutes leurs applications concrètes, est à la fois la plus universelle et la plus particulière, elle seule a valeur individuelle et atteint directement et adéquatement les faits eux-mêmes en leurs déterminations existentielles. Le terme même d'application doit être dépassé, car il implique toujours une certaine extériorité. La loi éternelle, grâce à sa transcendance, demeure immanente à toutes choses. Dieu gouverne son univers en tant que Créateur, et par la création Il atteint immédiatement l'existence des choses. La Providence n'est donc pas une simple prévision, nécessairement incomplète et inadéquate, mais une véritable vision. Tous les événements du monde, toutes les pensées et tous les désirs des hommes sont de toute éternité présents à son regard, en ses propres décrets qui les posent dans l'existence. La distinction entre la Providence de Dieu (ordination de toutes choses jusqu'en leurs déterminations ultimes) et le gouvernement divin (exécution des décrets de la Providence) ne recouvre donc nullement celle entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif en nos régimes humains. Le pouvoir exécutif, en effet, ne s'occupe pas de la simple exécution de la loi si nous prenons ces expressions d'une façon formelle, il lui revient encore de juger et de décider des modalités de l'application d'après les circonstances actuelles imprévisibles d'avance, inconnaissables de loin. Et cette participation à la prudence même du chef n'appartient pas seulement aux ministres principaux, mais à tous ceux qui, à quelque rang de la hiérarchie, ont pour charge d'appliquer la loi. Selon la doctrine de saint Thomas, l' « imperium » est nécessairement *hic et nunc*, il est cette détermination ultime qui règle et dicte immédiatement l'exécution. Il ne peut être

prévu, loin des circonstances actuelles de l'action, c'est à l'instant même de l'opération qu'il doit être posé. Il ne regarde pas le futur, mais le présent. Par là il diffère du jugement pratique : celui-ci, en effet, demeure toujours dans l'ordre d'intuition, il ne regarde pas encore les réalisations concrètes, les applications actuelles qui se font nécessairement dans le temps et l'espace, et dès lors ne peuvent être décidées avant et de loin. Le choix des moyens se prend de la convenance à la fin, il peut précéder l'exécution; l' « imperium », au contraire, implique leur application dans la complexité du concret, il est la règle immédiate de l'action elle-même. Aucune autorité humaine ne peut donc être véritablement absolue, dans ses déterminations mêmes elle dépend toujours, en une certaine mesure, de ses subordonnés, elle a besoin non seulement de leurs bras pour exécuter ses desseins, mais encore de leurs intelligences pour les appliquer. Bon gré mal gré, ils ont toujours une part dans ses conseils et ses décisions. Aucun chef terrestre ne peut tout régler par lui-même. On doit même dire davantage. Plus un chef veut véritablement régner, et dès lors s'occuper des choses importantes de son royaume, plus il a souci du bien commun, et partant veut pour son pays de nobles destinées, plus il doit compter sur ses subordonnés et leur abandonner tout le menu détail des réalisations concrètes. Certes, il doit les connaître, et autant que possible par lui-même, mais il ne doit pas s'en occuper, s'y arrêter, pour garder l'esprit libre, capable de dominer les particularités des faits, pour ne pas perdre de vue les ensembles et conserver toujours devant les yeux les finalités principales de la société. Les subordonnés, au contraire, doivent s'attacher avec soin aux circonstances des réalisations pour assurer l'application la plus adéquate possible des desseins du supérieur. Au chef, il revient avant tout de maintenir intactes et vivantes les fins générales du pays et de choisir, suivant les nécessités des temps et des lieux, les moyens capa-

bles de les assurer. Au subalterne de veiller à une bonne application intelligente et équitable de ces moyens. Or, la perfection de l'élection se prend, avant tout, de sa conformité à la fin; celle de l'application, au contraire, de son adaptation à la réalité. Tout régime terrestre est donc essentiellement complexe, il réclame toujours plusieurs personnes devant avoir des qualités d'intelligence et de volonté variées. Dieu seul est le monarque véritablement absolu qui décide tout jusque dans le moindre détail, dans la solitude de sa Transcendance. Pourtant, cette monarchie absolue garde — et même surpasse — toutes les perfections des aristocraties et des républiques. Ses créatures n'ont pas seulement les vertus qui conviennent à des sujets, elles peuvent encore avoir la dignité et les qualités propres des causes, et même la noblesse et l'autonomie caractéristiques de la personne. Elles ne sont pas seulement des parties, ni même des parties conscientes, c'est-à-dire des citoyens, mais de véritables « tout », et elles sont traitées comme tels. Car si Dieu, dans sa Providence proprement dite (dans l'ordination et la décision des choses), n'admet aucun auxiliaire et détermine tout par Lui-même jusqu'aux plus petits détails, pour l'exécution de ses volontés, Il se plaît à se servir de ses créatures. Il aime à mouvoir les inférieurs par leurs supérieurs, et par là à constituer toute une hiérarchie dans le monde. Il associe spécialement les anges et même les hommes à l'administration de son univers. Ils sont à son image, leur intelligence et leur volonté les rendent semblables à Lui, grâce à elles ils peuvent Le reconnaître comme Créateur et discerner les différentes voies qui mènent à Lui. Dans cette grande œuvre du retour de toute la création à Dieu, ils pourront jouer un rôle. Ils auront le privilège d'être les serviteurs de leur Maître. Bien plus, ils auront la dignité de cause seconde. Ils recevront une véritable participation à sa puissance et même à sa prudence de roi. Dieu leur fera connaître ses projets, et ils pourront se conformer à ses

desseins, les vouloir avec Lui, devenir des causes secondes conscientes et libres. Ils seront constitués ducs et pairs de son royaume. Le Créateur aura toute une noblesse dont la hiérarchie comprendra une multitude de degrés divers. Certes, Il n'en a nul besoin, tout ce qu'Il a décidé lui-même, Il peut l'exécuter sans intermédiaire. Mais par un luxe suprême de libéralité, Il ne se contente pas de donner l'existence à ses créatures, Il veut encore parfois les faire cause d'être. Ces êtres, qui par eux-mêmes ne sont pas, deviendront par sa Toute-Puissance bienveillante causes de perfection. Et ceci, loin de restreindre son autorité, nous en révèle un caractère distinctif. Dieu seul est capable de former des causes. Tout maître humain peut bien constituer des disciples, des sujets, et leur inculquer les vertus propres à leur condition : fidélité, obéissance, docilité, etc... Nul ne peut former d'autres maîtres. Et même, si son autorité est trop forte, il risque souvent d'entraver, chez ses subordonnés, l'épanouissement des qualités nécessaires à l'exercice du pouvoir. Comme on l'a souvent remarqué, Napoléon sut former d'excellents lieutenants, mais aucun d'eux ne fut capable de le remplacer et d'être un bon général. Sans doute, les autorités moins contraignantes, qui laissent aux sujets plus de liberté, leur permettent les initiatives indispensables pour apprendre le métier de chef. Mais, dans les affaires humaines, ces libertés sont bien souvent sources d'abus et de désordres ; et puis, remarquons-le bien, cela vient précisément des imperfections — ou plutôt des limitations — de l'autorité. On connaît l'adage de saint Thomas : *regimen perfectum est imperfectorum*, c'est-à-dire des sujets — *subditi* — qui ont besoin d'être dirigés par un autre, *regimen imperfectum est perfectorum*, c'est-à-dire des citoyens — *cives* — qui sont capables de se diriger eux-mêmes, et partant de participer au gouvernement de la cité. Tout chef humain comme tel est donc incapable de constituer d'autres chefs. C'est qu'il de-

meure essentiellement une cause univoque. Ce qu'il laisse à ses inférieurs, il le soustrait nécessairement à son pouvoir. N'est-ce pas d'ailleurs un fait d'expérience : bien souvent les fortes personnalités ne constituent pas de bonnes parties. Ils ne savent ou ne peuvent composer avec l'ensemble, surtout s'il est assez rigide. Par leurs tempéraments et leurs qualités, ils sont de véritables touts faits pour commander, ou du moins pour mener une vie indépendante et autonome, ils se plient difficilement aux exigences de la communauté et acceptent à contre-cœur une fonction particulière, nécessairement partielle, qui contrecarre les besoins de leur intelligence qui les porte vers l'universel, et compromet l'épanouissement de leurs nombreuses virtualités. De là toutes les difficultés des régimes terrestres. La perfection des personnes — du moins de celles qui méritent ce nom — réclame une certaine liberté ; pourtant, à cause de la faiblesse de la condition humaine, elle est bien vite au détriment de l'ensemble et engendre parfois l'anarchie. L'autorité divine seule ne connaît pas ces déficiences. A cause même de sa transcendance, elle est capable de constituer par elle-même — *per se primo* — d'autres pouvoirs. Bien plus, Dieu est capable de former des personnes. La tâche suprême de son gouvernement n'est-elle pas précisément de leur permettre de conserver et d'épanouir les caractères constitutifs de leur personnalité : autonomie, indépendance, liberté, immanence. Son régime dépasse donc aussi la meilleure πολιτεια platonicienne. Ses sujets ne sont pas seulement traités comme des citoyens, mais comme des personnes semblables, presque comme des amis.

7. Le gouvernement divin est le plus fort et le plus doux de tous les régimes

Il est le plus absolu, puisque personne ne résiste à

Dieu. Pourtant, l'absolutisme divin n'a pas les mêmes lois que celui des hommes. Il n'est pas un absolutisme à cause même de sa transcendance. Car il ne possède pas ce mode d'univocité qui le rend nécessairement rigide et brutal, et est en définitive le signe de sa faiblesse. Il est analogique, et donc dépasse tous les absolus créés, il n'en a pas les limites; en Lui seul il n'est pas une différence spécifique; qui s'oppose aux autres formes de régime et, dès lors, en exclut les perfections, comme la terminaison péjorative du mot l'exprime bien. Dieu n'admet aucune opposition de contrariété. Toute autre opposition que celle de relation n'a aucune signification dans le vocabulaire divin. L'autorité du Créateur, à cause même de son infinité, demeure immanente aux choses : Il peut l'exercer de l'intérieur, selon la loi même des natures. Certes, son pouvoir est infaillible, et l'on peut ajouter spécialement vis-à-vis des substances spirituelles. Plus les créatures sont parfaites et échappent par le fait à l'emprise des causes secondes, plus elles sont sous l'autorité immédiate de Dieu. Leur plénitude d'être, si elle leur donne une plus grande indépendance vis-à-vis des autres créatures, les rend, au contraire, plus étroitement dépendantes du Créateur. Les substances spirituelles, en effet, même les plus sublimes, en tant que créatures, n'ont par essence aucun droit à exister. Leur existence reçue est un don purement gratuit. Elles sont donc soumises au grand principe de la participation : celui qui reçoit davantage est en relation plus intime avec le Principe. Ceci vaut à un titre nouveau pour les perfections les plus hautes qui sont participées par l'homme. Chez lui, ces qualités, telles que la liberté, l'immanence..., sont toujours dans un état d'extrême faiblesse à cause précisément de leur dignité. De fait, dans l'ordre actuel des choses, il y a même une proportion entre l'excellence de leur raison formelle et la pauvreté de leur mode de réalisation. En nous, toutes les perfections spirituelles — et surtout

celles qui nous apparentent davantage à Dieu — demeurent toujours instables et partielles à cause des conditions du sujet. Elles réclament donc une protection spéciale de la Providence pour leur conservation et leur épanouissement. Sans doute, Dieu est aussi présent au plus vulgaire caillou de nos chemins qu'à l'intelligence la plus sublime du premier de ses Anges. Il donne l'être par sa Substance même, qui est absolument une. La présence d'immensité n'admet donc pas de degré. De ce chef, son pouvoir s'exerce également sur toutes les créatures de son royaume. Leurs conditions de créature leur donnent une certaine égalité foncière. Elles rentrent toutes dans un genre. Pourtant, du côté de l'effet, on peut discerner une profonde variété : elles participent inégalement aux perfections de Dieu, reçoivent plus ou moins l'influence de son action créatrice, et partant sont diversement sous son emprise.

Mais ce gouvernement, particulièrement absolu vis-à-vis des esprits, à cause même de sa toute-puissance, est aussi spécialement délicat pour eux. Seul le chef qui se sait irrésistible peut en toute prudence se montrer plein de douceur. Elle ne sera pas qualifiée de faiblesse. Les autorités terrestres, en définitive toujours précaires et mal assises, ne peuvent se payer ce luxe. Dieu, parce qu'Il est le Tout-Puissant, peut mener ses créatures avec infiniment plus de tact que la plus tendre des mères. Il est en chacun de nous, plus intime que notre âme, Il peut donc nous mouvoir avec plus de connaturalité et de délicatesse que la nature elle-même. En face des interventions divines, les suggestions des amis les plus discrets impliquent toujours une certaine pression. Sans doute cette violence peut nous être très douce, nous sommes justement reconnaissants à nos amis de leurs incursions dans notre vie personnelle. Mais l'intimité la plus grande de l'amitié ne peut jamais être absolue. L'amitié tend vers l'unité, elle la souhaite, mais en réalité la similitude n'est jamais parfaite et une certaine dua-

lité demeure, de fait les interventions de nos amis sont toujours extérieures. Les inclinations mêmes de la nature gardent toujours une certaine rigidité. Ses impulsions ont un certain déterminisme, elles ne sont pas absolument pures. Certes, elles viennent de l'intérieur, par là elles possèdent une véritable supériorité sur toutes les influences étrangères. Pourtant elles s'imposent à la spontanéité et à la liberté des opérations spirituelles dont elles restreignent la souplesse et la pureté. Elles limitent leur immanence. Seul le toucher de Dieu est assez pur, assez délicat pour ne pas nuire à la spiritualité des opérations intellectuelles et volontaires, mais, au contraire, pour la conserver, l'épanouir, en être la cause propre. C'est que les motions divines viennent directement de son amour. Et en Dieu l'amour n'a aucune limite, Il ne se fonde pas sur une nature distincte réellement de lui, qui alourdirait son élan, Il n'est pas réglé par une intelligence ayant une essence autre que la sienne, qui lui imposerait des bornes. En Dieu, ces trois perfections ne font qu'une, elles coïncident absolument, l'amour a donc la même extension et la même profondeur, la même fermeté et la même simplicité que la substance et la science. Son amour allie la force et la stabilité des affections enracinées dans la nature à la délicatesse et à la pureté des amitiés objets de choix. Il est infini et donc absolument limpide, Dieu est Amour. Voilà l'explication dernière de la douceur admirable des touches divines. Le Créateur meut de l'intérieur comme la nature, mais d'une façon infiniment plus délicate : par mode d'amour. Tout ceci, qui apparaît déjà dans les motions spirituelles de Dieu, cause de notre liberté et de notre vie intellectuelle et morale, ne se réalise pleinement que dans les grâces proprement surnaturelles, toutes ordonnées en définitive à la charité. Dieu traite alors sa créature non plus seulement avec bienveillance et considération comme un esprit, mais avec amitié, dans sa miséricorde, Il veut avoir par elle les

sentiments qu'Il porte à son Fils bien-aimé. Son amour prend ce mode particulièrement éminent de la charité. Non seulement Il est en nous comme Créateur, mais Il nous introduit dans le mystère même de sa vie à titre d'enfants et d'amis. « Vous n'êtes plus mes serviteurs, mais mes amis. » « Voyez quel amour le Père nous a témoigné que nous soyons appelés enfants de Dieu, et que nous le soyons en effet. » Et il faut ajouter que, dans l'économie chrétienne, la délicatesse de la charité divine revêt un mode d'abaissement et de douceur qui la rend encore plus touchante pour notre faiblesse. Le Christ vient à nous avec une divine humilité. « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. » « Vous tous qui êtes chargés et pliés sous le poids, venez à moi, mon joug est doux et mon fardeau léger. »

Angelicum, Rome.

fr. Th. Philippe, O. P.

Les jansénistes et la dévotion à Marie

(*Suite*)

Le travail naguère publié par Flachaire, nous dispense de parler de la dévotion de la Mère Angélique et de Saint-Cyran [70]. Si l'on n'est point forcé d'admettre avec Cécile Gazier que la « tendre dévotion à la Vierge *de Saint-Cyran est* comparable seulement à celle de saint Bernard » [71], ou, avec le candide Lancelot, qu'il « n'y a jamais eu un Père dans l'Église qui en ait dit tant de choses et de si admirables » [72], on doit convenir qu'elle fut profonde [73]. Dans la famille Arnauld aussi, une vive dévotion à Marie semble avoir été en honneur.

70. *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII^e siècle*, Paris, 1916, pp. 82-97. Le P. Dillenschneider, *op. cit.*, pp. 37-39, en parle à peu près dans les mêmes termes.

71. Cécile Gazier, *Ces Messieurs de Port-Royal*, Paris, 2^e édit., 1932, p. 19. Elle répète d'ailleurs A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. I, p. 199.

72. Lancelot, *Mémoires touchant la vie de Saint-Cyran*, t. II, p. 82.

73. Dans les *Lettres chrestiennes et spirituelles de Messire Jean du Vergier de Hauranne*, Paris, 1645, t. I, pp. 626, 282, 351, 345, 33, 19; t. II, pp. 553, 303, 472, 582, 698. Tous les jours il récitait trois chapelets et quatre les jours de fête (*ibid.*, t. I, p. 284). — C'est dommage que Flachaire ne se soit pas servi pour montrer la dévotion de la Mère Angélique de ses *Entretiens ou conférences*, Bruxelles, 1757, où il y a de si belles pages sur Marie et la puissance de sa médiation (cf. pp. 57, 82, 405).

Les quatre sœurs du grand Arnauld, dont l'influence fut décisive à Port-Royal, durent imprégner de cette dévotion l'esprit du trop fameux monastère; dans la vie religieuse des Sœurs, jusqu'au jour où les annales se taisent (1694), la dévotion à Marie tient une place importante.

Une tendre confiance en la protection de la Vierge donnait à ces Sœurs, dirigées par les sévères directeurs que l'on sait, le sentiment d'échapper pour un moment à l'impression d'anéantissement éprouvée en présence de la « Majesté de Dieu » et du Christ qu'on « implore en tremblant ». « Toutes mes invocations s'adressent à *Marie*, dit Sœur Marie-Claire Arnauld, n'osant du tout entreprendre de parler à Dieu... Je *la* crois être la seule voie par laquelle je puisse obtenir miséricorde de Dieu. Je suis la plupart du temps toujours occupée d'elle, ne vivant que sous son ombre[74]. » A Marie, les religieuses désolées confiaient la réussite des causes les plus désespérées. Ainsi, le 1er janvier 1666, la Mère Agnès écrivait à Mme de Sévigné : « Si le bonheur nous arrive de communier à Pâques, nous l'attribuons à un pouvoir miraculeux de notre grande Médiatrice, la Très Sainte Vierge, à laquelle nous le demandons tous les jours en commun, et en l'espérant contre toute espérance[75]. »

Quand sévit la persécution, qui leur interdit de psalmodier au chœur, elles se réfugièrent dans un dortoir

74. Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*..., Amsterdam, 1755-1757, t. II, p. 39.

75. *Lettres*, édit. Faugère, Paris, 1858, t. II, p. 228 [Qu'on n'aille pas s'imaginer que cette interdiction vient de leurs directeurs spirituels! C'est une mesure afflictive de l'Archevêque de Paris.] Voir aussi son *Image d'une religieuse parfaite et d'une imparfaite avec les occupations intérieures pour toute la journée*, Paris, 1665. D'où je tire cette adresse aux sœurs converses (p. 129) : « Lorsque vous dites l'*Ave* et le *Salve Regina*, jetez-vous entre les bras de la Sainte Vierge, comme un enfant vers sa mère, espérant que sa pureté incomparable et sa charité parfaite couvrira devant Dieu la multitude de vos péchés. »

pour y chanter « au moins » le *Sub tuum* et le *Salve Regina*[76]. Maintes fois, pour obtenir une guérison ou la cessation de la persécution, elles firent « un vœu à la Sainte Vierge, pour se mettre... sous sa protection, la prenant pour *leur* Médiatrice envers Dieu, afin qu'elle en fît avoir accès à sa miséricorde dans leur affliction »[77]. Aux Vigiles de ses fêtes, elles jeûnaient, et le jour même de la fête, tenaient « des processions avec station et solennité »[78]. Fidèles aux règles de la Confrérie du Rosaire perpétuel, à laquelle elles étaient affiliées depuis 1660[79], « il y a toutes les nuits deux religieuses

76. Mss. de la Bibl. Nat., ff. 17775, fol. 107 (cf. aussi le No. 17778, fol. 114, 123, 221). — Il y a dans P. Leclerc, *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal*, 1701-1712, 4 vol., de nombreux traits de cette tendre dévotion des religieuses pour Marie. Par ex., t. I, pp. 378, 379, 381; t. II, pp. 45, 210-212 (une apparition de la Sainte Vierge); t. III, pp. 128, 151, 109-112 : en 1664 toutes les religieuses de Port-Royal de Paris signèrent une requête adressée à Marie, pour être délivrées de la persécution. Elles l'y appellent leur Refuge, leur Étoile. « Vous apprenez à toutes les âmes qui vous regardent comme le chef de la milice chrétienne, qu'elles doivent attaquer et se défendre de leurs ennemis; que si elles se laissent vaincre, ce sera parce qu'elles ne vous invoqueront pas à leur secours, vous qui avez brisé la tête du serpent, et qui faites, par vos prières, que toutes les âmes en demeurent victorieuses, quelque faibles qu'elles soient elles-mêmes. »

77. *Ibid.*, ff. 17774, fol. 34 et 35. Vœu du 12 juillet 1661, pour lequel la Mère Agnès s'assure les prières d'autres monastères, par ex., celui de la Fidélité de Saumur; Delaunay, *Un Port-Royal saumurois*, p. 23. D'ordinaire, ces vœux (cf. le vœu du 3 août 1681, B.N. mss. ff. 17779, fol. 131) consistaient en un certain nombre de pratiques supplémentaires, jeûnes ou prières, ou encore un pèlerinage à N.-D. de Liesse, qu'elles faisaient faire à leurs frais, ainsi le 30 juillet 1681. — Besoigne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, t. II, pp. 563-567. En 1682, lors de la maladie de M. Hamon, elles firent le vœu d'une messe à N.-D. de Chartres (*ibid.*, t. II, p. 575).

78. Le *cérémonial du monastère* (mss. 2044, 31 *ter*, B.T.F. de l'Arsenal) règle le détail des processions (fol. 23-33) : il y en avait deux le jour de l'Assomption : l'une après Tierce, l'autre après Vêpres, en exécution du vœu de Louis XIII.

79. Depuis 1620 elles étaient aussi affiliées à la confrérie de N.-D. du Montserrat (*ibid.*, fol. 173).

qui, depuis minuit jusqu'à une heure, disent le Rosaire devant le Saint Sacrement ». Pour ne jamais perdre de vue le « modèle accompli des vierges chrétiennes »[80], l'image de Marie était placée « dans toutes les cellules et dans tous les passages »[81].

Cette même dévotion introduisait, dans la vie d'inhumaine austérité des solitaires de Port-Royal, un rayon de tendresse et un reflet de l'indulgente bonté de « la douce Marie »[82], et amollissait, dans ces rudes amants de la mortification, ce je ne sais quoi d'âpre et de hautain que développe parfois la vie recluse et méditative du pénitent. Dès le lever[83], ils avaient recours à celle qu'ils appelaient « notre Médiatrice et notre Avocate qui se charge... de tout ce qui regarde notre salut »[84]. Pendant leur retraite à la Ferté-Milon, ils allaient, après le souper, prendre l'air sur la montagne qui domine la petite ville, et, « quand *ils revenaient*, dit Lancelot, vers les neuf heures, *ils allaient* l'un après l'autre, en silence, disant *leur* chapelet »[85]. Aux grandes fêtes de la Vierge, Le Nain de Tillemont, curé de Saint-Lambert, venait en procession à Port-Royal avec ses paroissiens au chant de l'*Ave Maria*, du *Felix namque es*, du *Salve Regina*,

80. Saint-Cyran insiste souvent sur cette idée. Cf. *Lettres* citées, t. II, pp. 553-554.

81. Ces derniers détails sont donnés par la Mère Angélique de Saint-Jean, dans une lettre datée de 1679 (Besoigne, *op. cit.*, t. II, pp. 497-501). Voir d'autres détails dans « *Histoire abrégée de la dernière persécution de Port-Royal, suivie de la vie édifiante des domestiques de cette maison* », 1750, pp. 395 et suiv.

82. Le Maître de Sacy, *Les Enluminures du fameux almanach des PP. Jésuites intitulé : La déroute et la confusion des Jansénistes*, Paris, 1654, p. 67.

83. Ch. Clémencet, *op. cit.*, t. II, p. 889.

84. Nicolas Fontaine, *L'année chrestienne contenant des sujets de Méditation et de Prières pour la communion de tous les dimanches et des principales festes de l'année*, s. l. 1677, t. III, 2e partie, p. 34.

85. Ch. Lancelot, *Mémoires touchant la vie de Saint-Cyran* (cité par Flachaire, *op. cit.*, p. 84).

etc. [86]. Interrompant parfois son dur labeur des champs, Le Maistre de Sacy « s'essuyait, son chapelet en mains, au soleil » [87], et Pontchâteau allait entre deux voyages « prier à genoux à Notre-Dame devant la balustrade de la chapelle de la Vierge » [88]. En 1682, lors d'un voyage qui le faisait passer à Laon, Thomas du Fossé fit un petit détour pour aller à Liesse. Il y passa la journée entière de la Toussaint « avec grande dévotion »; de retour à Port-Royal, il s'anima en racontant l'histoire de Notre-Dame de Liesse [89]. A M. Bascle, malade et tourmenté par les démons, la Vierge « apparut au coin de sa chambre, *et* par la douceur et la majesté de son visage, elle calma aussitôt tous les mouvements furieux de son désespoir » [90]. Enfin, quand le samedi 22 février 1682, — l'auteur insiste sur cette coïncidence du samedi, consacré à Marie, — Jean Hamon, le médecin de Port-Royal, sentit approcher la mort, il répétait sans se lasser : « *Jesus, Maria, Sponsus et Sponsa!* [91] » Ce furent ses dernières paroles.

Tout cela n'empêcha point des personnes, réputées par leur savoir et leur vertu, d'assurer à qui voulait les entendre, qu'à Port-Royal on n'invoquait plus la Vierge Marie...

Abondants pour la génération qui vécut à Port-Royal, les documents sont très clairsemés sur les jansénistes

86. B. nat., mss. ff. 17778, fol. 163. La procession racontée est celle de l'Annonciation de 1674. Les autres paroisses voisines venaient aussi en procession à Port-Royal.

87. *Ibid.* Arnauld louait fort la récitation du chapelet, *op. cit.*, t. XXX, p. 220. « Cette dévotion cause une infinité de biens » (*ibid.*, t. XXXIII, p. 765).

88. *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1740, pièce XIII, p. 442.

89. *Mémoires*, t. III, pp. 246-249.

90. *Ibid.*, pièce V, p. 180.

91. Cité par Cécile Gazier, *op. cit.*, p. 197 (d'après le mss. 10487 de la Bastille).

indépendants du XVII[e] et du XVIII[e] siècles[92]. Ces inlassables disputeurs et ces subtils canonistes ne trouvaient pas le loisir de se raconter; ils avaient trop à faire pour la composition des innombrables libelles qui alimentaient leurs querelles byzantines. Ils ne désavouaient pas pour autant les pratiques de dévotion de leurs devanciers, dont ils publièrent intégralement[93] les plus belles pages sur la dévotion à la Sainte Vierge; conduite étonnante quand on pense qu'ils tronquaient et mutilaient sans vergogne et sans mesure les textes de leurs ancêtres jansénistes qui leur déplaisaient. Parfois même, s'extasiant devant les témoignages de leur tendre dévotion, ils les commentent d'une manière élogieuse ou prennent à partie leurs calomniateurs : « Qui croirait après cela, s'écrie Besoigne, que ce sont les mêmes filles qu'on accuse impudemment de n'être point dévotes à la Sainte Vierge?[94] »

Si dans leurs propres livres ils ont à parler de la dévotion à Marie, ils en approuvent les pratiques et les prières[95], et ne s'écartent pas sur ce point de l'orthodoxie, même dans les derniers numéros des fameuses *Nouvelles ecclésiastiques*. Ainsi le numéro du 11 janvier 1791,

92. Van Espen mettait comme en-tête de toutes ses lettres : « Jesus Maria ». — Duhamel passait chaque nuit une heure et demie à prier devant la statue de la Vierge. — Baloche, *Histoire de l'église Saint-Merry de Paris*, t. I, p. 354.

93. A partir de 1740 surtout : Nous avons contrôlé les diverses « *Relations* » sur les mss. ff. 17775 à 17778 de la Bibl. Nat. La lettre tout à l'heure citée de la Mère Angélique de Saint-Jean a été corrigée; mais ces corrections ne portent que sur le style (ff. 17778, fol. 247).

94. Besoigne, *op. cit.*, t. II, p. 567.

95. L.-A. Bocquillot, *Homélies...*, Paris, 1699, t. IV, p. 474; — Quesnel, *Prières chrestiennes...*, p. 8; — G. Gerberon, *Critique ou examen des préjugés de Mr. Jurieu contre l'Eglise romaine*, Paris, 1690, pp. 314 et suiv. — Vivien de la Borde, *Retraite de dix jours en forme de méditations*, Paris, 1755, pp. 111, 118. — *Nouvelles ecclésiastiques, loc cit.*, le 23 octobre 1779, p. 172, elles louent la piété des fidèles qui baisent les statues et les images de la Vierge.

rapportant un miracle opéré par la Vierge, loue la neuvaine de prières que la religieuse guérie avait faite, et « la confiance qu'elle eut dans cette sainte protectrice ». Il est vrai, cette religieuse appartenait à un couvent imbu d'idées jansénistes. Le numéro du 22 février suivant expose très correctement l'antiquité du culte de Marie, et, pour « marquer la puissance de son intercession auprès de son divin Fils », un autre numéro reproduit ce passage d'une lettre pastorale sur le culte de Marie :

> N'est-ce pas à ces hommages particuliers et distingués pour sa sainte Mère que nous invite ce divin Sauveur lui-même, et par les sentiments dont nous voyons qu'il l'a honorée pendant son séjour sur la terre et par les droits qu'il lui a conservés sur son cœur dans la possession de sa gloire? Droits précieux pour nous, puisqu'ils rendent Marie un des principaux et des plus féconds canaux des miséricordes de Dieu sur les hommes, et qu'ils nous donnent dans elle une Mère tendre, dont le crédit est tel auprès de la majesté divine que les saints Pères ne balancent pas de l'appeler une toute-puissance suppliante auprès du Tout-Puissant. *Omnipotentia supplex*[96].

*
* *

Des témoignages qui viennent d'être cités et de ceux qui suivront encore, il faut tenir compte, bien qu'il soit malaisé de les concilier avec la tradition qui fait des jansénistes les ennemis acharnés du culte de la Vierge. Faut-il recourir pour expliquer la création de cette légende à la malveillance de leurs adversaires? Certes, celle-ci a été manifeste[97]; car bien souvent, pour noir-

96. 1788, p. 13. Deux colonnes d'extraits. Voir aussi les catéchismes « jansénistes »; outre celui de Nantes déjà mentionné, cf. celui de Montpellier, pp. 56 à 59, 190, 211.

97. Deux exemples typiques encore. Un auteur ayant avancé que la seconde partie de l'*Ave Maria* n'est pas antérieure au XVIe siècle

cir les jansénistes, au lieu de se borner à la vérité déjà assez compromettante, cependant, on recourait à la calomnie, dont l'effet fut d'aviver encore la résistance et de révolter les adversaires de bonne foi. Mais la calomnie ne saurait tout expliquer.

La première source de ces accusations, il faut la chercher dans l'abus des généralisations simplistes et spécieuses, qui répondent à un besoin inné des esprits gênés par les faits et pressés de conclure. Ces généralisations exercent souvent une irrésistible tyrannie dans les mouvements d'opinion, et l'esprit de parti s'en empare volontiers comme d'un moyen facile d'exciter la foule contre le parti adverse et de prendre en défaut les gens qu'il désire accabler. Dès le début, on se plut — avec quelque raison — à voir dans le jansénisme un protestantisme rebouilli[98]. En réalité, cette analogie n'existait que dans certaines tendances, mais on en concluait à une égalité dans tous les domaines, même dans ceux que les jansénistes n'entendaient pas transformer. De là, ce syllogisme d'apparence indiscutable, mais bâti sur des prémisses qu'on affirmait sans restriction : tous les hérétiques, les protestants en particulier, ont rejeté le culte de Marie. Comme il est manifeste que les jansé-

(ce qui est exact), il est accusé d'avancer une proposition « fausse, scandaleuse, tendant à diminuer le respect que l'Église et les fidèles ont toujours eu pour la Mère de Dieu ». Patouillet, *op. cit.*, t. IV, p. 106. Un autre est déclaré ennemi de Marie parce qu'il « ne veut pas que pendant la messe on dise son chapelet », mais qu'on suive les prières de la messe ! *Ibid.*, t. II, p. 37. — Cf. aussi l'amusante et significative anecdote racontée par J. Gaillard, *Choart de Buzenval*, pp. 234 et suiv.

98. G. Hermant, *op. cit.*, t. I, p. 321. Sur cette assimilation des jansénistes aux protestants, cf. A. de Meyer, *op. cit.*, pp. 476 et suiv.; — A. Rébelliau, *Bossuet historien du Protestantisme*, Paris, 1892, pp. 29-30 (abondante bibliographie); et encore, I. Bourlon, *Entre cousins germains. Controverse entre les jansénistes et les calvinistes*, Paris, 1902, p. IX : « Chez les uns et les autres, même « affectation de mysticisme épuré, sobre de pratiques et discret jusqu'à la sécheresse ».

nistes sont des hérétiques, il faut les soupçonner d'intentions tout aussi hostiles[99]. Pareil syllogisme autorisait tous les soupçons. Les jansénistes protestèrent. Ils attaquaient les abus de la fausse dévotion, non la véritable dévotion, disaient-ils. Les protestants eux aussi, leur répliquait-on, trompèrent tout d'abord les simples sous le spécieux prétexte de purifier la dévotion; eux aussi affichaient des préoccupations de piété envers Marie, pour se permettre, après cela, d'attaquer plus radicalement[100]. Ainsi, plus d'échappatoire.

On trouvait encore dans la doctrine janséniste mille incompatibilités avec la dévotion à Marie. On croyait, en effet, et à tort, que tous les « jansénistes » professaient la doctrine de l'Augustinus; et l'on oubliait, au surplus, que la vie religieuse, si elle est fondée sur le dogme, ne rythme pas forcément son évolution sur les abstractions doctrinales. La vie corrige d'ordinaire les idées outrées; aussi les jansénistes, qui avaient des âmes à diriger, oubliaient leur dogme, ou du moins en atténuaient les conséquences. Saint Augustin, au temps même où il développait son austère dogme sur la prédestination, n'y faisait jamais allusion dans ses sermons, et ses propres colloques avec Dieu débordent de la plus filiale confiance[101]. Sainte-Beuve, si nuancé sur

99. Cf. Pirot, *Apologie des casuistes...*, pp. 132-133; il développe longuement ce raisonnement; — Abelly, *Défense...*, p. 8. — Les protestants de leur côté accuseront les jansénistes de garder la superstition du culte de Marie. Cf. Leydecker, *op. cit.*, p. 18; — P. Jurieu, *L'esprit de M. Arnauld*, t. II, p. 438, conclura de ces accusations au manque de sincérité d'Arnauld; et, de ce fait, les remarquables livres de controverse d'Arnauld sont réduits à néant par la faute de ceux qui auraient dû le seconder. — Cf. Arnauld, *Œuvres*, t. XII, pp. 521-536; une belle argumentation pour prouver aux protestants la légitimité de l'intercession et de l'invocation des saints.

100. Crasset, *op. cit.*, Ire partie, p. 178, ch. III, *Des dévots hypocrites.*

101. J. Paquier, *Le Jansénisme, Étude doctrinale d'après les sources*, Paris, 1909, p. 62.

d'autres points, méconnaît ces observations quand il met au nombre des « inconséquences du jansénisme » la dévotion à Marie si manifeste à Port-Royal. « La prédestination tue l'intercession », dit-il[102]. La formule est jolie, mais si Sainte-Beuve eût voulu être logique, il aurait dû aussi bien conclure à l'inutilité de leurs rudes mortifications.

Plus souvent encore, on accuse les jansénistes d'inférer de ce principe janséniste, que « tout acte commis en état de péché est un nouveau péché [103] », à l'inutilité, voire à la culpabilité des prières adressées à Marie par les âmes en état de péché[104]. Il importe peu de rechercher ici si telle est bien la doctrine des jansénistes[105] ; toujours est-il que nous n'avons jamais ren-

102. Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. I, p. 234.

103. Denzinger-Bannwart, n° 1035.

104. Honoré Fabri, *Notae in notas Willelmi Wendrockii...*, p. 147. D'autres généralisations sont encore moins fondées : « Qui n'aime pas le Fils, ne peut aimer la Mère. » — Jauffret, *Monseigneur de Belzunce, évêque de Marseille, et le Jansénisme*, Marseille, 1881, p. 12.

105. Pas celle d'Arnauld, en tous cas, *Œuvres*, t. XXX, p. 327; il est formel sur ce point ; mais, semble-t-il, celle des *Nouvelles Ecclésiastiques*, 1779, p. 205, et celle de Quesnel : Denzinger-Bannwart, 1409. Pour élargir le fossé, on rend synonymes dans la bouche d'un janséniste les mots *charité, amour* et *état de grâce*. Un janséniste dira-t-il que nos actions doivent procéder de quelque amour pour Dieu, on rendra le mot amour synonyme d'état de grâce... Dira-t-il avec Notre-Seigneur que, sans la charité (état de grâce), nos actions ne valent rien (c'est-à-dire ne méritent pas *de condigno*), on en conclura qu'il veut affirmer que les actes des pécheurs sont sans valeur aucune (même sans mérite *de congruo*). Sur ce point, Arnauld et Nicole avaient cependant fait souvent les distinctions nécessaires. « Comme Dieu ne laisse pas de toucher les pécheurs de quelques mouvements de charité imparfaite, qui les ébranlent, les portent à désirer d'être convertis et à faire quelques bonnes œuvres, ainsi il se peut que les gens dans le crime soient touchés de quelque dévotion imparfaite à la Très Sainte Vierge qui naîtra de cette charité imparfaite, et qui, par conséquent, ne sera pas mauvaise. » Nicole, *Instructions sur l'oraison dominicale...*, p. 298.

contré un janséniste tirant de ce principe ces pernicieuses conséquences; comme les autres auteurs dévots, ils adressent les pécheurs à Marie, pour obtenir d'elle la grâce de recouvrer l'amitié de Dieu [106].

*
* *

Caractères de la dévotion mariale janséniste

Les jansénistes admettaient donc et pratiquaient la dévotion à la Vierge. Quelle fut, dans la mesure où elle se laisse abstraire de ses notes individuelles, la nature de cette « dévotion janséniste » à la Vierge, quels en sont les caractères particuliers, les tendances suspectes peut-être, et les déviations subies au contact de l'ascèse janséniste ?

A la suite de saint Bernard et de Bérulle, dont l'influence est très nette dans leur doctrine mariale, et guidés par leur respect terrifié de tout ce qui touche à Dieu et au surnaturel, les jansénistes exaltent sans mesure la grandeur de la Vierge. Le subtil et trop fameux diacre Pâris se complaît, plus que tout autre, à sonder le mystère de la prédestination de Marie. « Dieu a possédé la Sainte Vierge de toute éternité... Elle a été la première de toutes les créatures dans les idées de Dieu... Elle a été choisie pour être la Mère de Jésus-Christ de toute éternité... Sa prédestination a renfermé la préparation à toutes les grâces que demandait la qualité de Mère de

106. Van Neercassel, *Du culte des Saints et principalement de la Très Sainte Vierge Marie*, p. 377. Mésenguy, *Exposition de la doctrine chrétienne*, pp. 436 et suiv. Explication du *priez pour nous pauvres pécheurs* de l'*Ave*. — Nicole, *Instructions sur l'Oraison dominicale et la Salutation angélique...*, p. 298. Nous donnerons à cette idée un développement plus circonstancié à propos des *Avis salutaires*.

Dieu... Au moment de l'Incarnation, elle a contracté les relations les plus intimes avec les personnes de la Sainte Trinité... Aussi, « la grandeur de la Sainte Vierge est relative à l'Incarnation et à la grandeur de Jésus-Christ... On peut donc tirer de là toutes les conséquences les plus avantageuses pour la grandeur et pour la gloire de la Sainte Vierge, et il n'y a pour cela qu'à développer la gloire de ce principe[107] ».

La dignité de Mère de Dieu la met dans un ordre à part, infiniment au-dessous de Dieu, certes, mais bien au-dessus des saints, car « la distance qu'il y a entre les saints et la Mère du Saint des saints, c'est que les autres saints ne reçoivent la grâce que par parcelles, mais cette divine Mère a reçu tout d'un coup toute la plénitude de la grâce. Et savez-vous comment ? C'est que celui qui en est la source, c'est-à-dire le Saint-Esprit même, s'est coulé et répandu comme un fleuve dans le fond de son âme, avec tous ses dons et ses trésors[108] ». Du reste, « la vie qu'elle a menée sur la terre a été telle qu'elle était digne d'une Mère de Dieu[109] ». Doublement Mère de Dieu, « selon l'esprit et selon le cœur ; selon l'esprit parce qu'elle était avec Dieu en faisant sa volonté, selon le corps en ce que, par son humilité profonde..., elle a attiré le Verbe dans son sein[110] ». « Tabernacle vivant où la sagesse incréée exerçait devant Dieu le ministère et la sacrificature de la loi nouvelle[111] », « aurore du

107. F. Paris, *Plan ou idée générale d'explications morales de toutes les festes et dimanches de l'année*, Paris, 1699, pp. 494, 495, 384, 412. Sur la même idée, voir N. Letourneux, *Office de la Sainte Vierge...*, pp. 215-216; Méshenguy, *op. cit.*, p. 432.

108. Floriot, *Homélies morales sur les Évangiles de tous les dimanches de l'année et sur les principales fêtes de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de la Sainte Vierge*, Paris, 1678, t. I, p. 471.

109. *Ibid.*, t. II, p. 159.

110. *Ibid.*, t. I, p. 486; — N. Letourneux, *L'Année chrétienne contenant l'explication des Épitres et des Evangiles pour les dimanches, fêtes et féries de l'année*, Paris, t. IV, p. 475.

111. N. Letourneux, *L'Année chrétienne...*, t. V, p. 549.

sein de laquelle doit sortir le Soleil de justice[112], lit nuptial où *Dieu* a contracté avec notre nature un mariage saint et ineffable..., *Marie* a écrasé la tête du serpent, l'ennemi invisible de notre salut[113] ».

Et, grandeur qu'un janséniste devait estimer plus que toutes les autres :

> Elle seule a reçu cette prérogative de grâce toute singulière, que la sensualité en elle a été tout à fait éteinte, en sorte que jamais elle n'a senti aucun mouvement au péché de la part de la chair et des sens; l'appétit demeurant en elle parfaitement soumis à la raison, et la raison obéissant à la volonté de Dieu, en sorte qu'elle était sur la terre ce que les anges sont dans le ciel, et que sa vie était véritablement une vie d'ange... Si bien qu'on peut dire, en quelque sens, qu'elle s'est trouvée en possession de la justice originelle qui était le privilège du premier homme[114].

Dès le sein de sa mère, elle dépasse en sainteté « — ô merveille prodigieuse!... — les saints et les anges mêmes... Ajoutez à tout cela les nouvelles acquisitions qu'elle faisait chaque moment de sa vie et jugez... si elle ne doit pas être élevée à un comble de perfection et de sainteté tel... que l'esprit humain ne le saurait concevoir, tel que les langues des prédicateurs ne le sauraient dignement représenter[115] ».

En Marie, une vertu surtout hantait les jansénistes et les éblouissait : son « humilité presque infinie[116] »; et ce thème est par eux inlassablement repris et exalté à

112. N. Letourneux, *Office de la Vierge en latin et en français avec des instructions pour passer chrétiennement la journée et pour faire saintement toutes ses actions pendant le cours de l'année*, Paris, 1714, p. 119.

113. *Ibid.*, pp. 196, 256.

114. P. Floriot, *op. cit.*, t. I, p. 475.

115. *Ibid.*, t. I, pp. 473, 487.

116. J.-J. Duguet, *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, Paris, 1719-1782, t. II, p. 405.

l'envi. Attirance nostalgique exercée par une vertu qu'ils pratiquèrent si peu ? Plutôt exigence des tendances de leur ascèse : en présence de Dieu ils sont comme anéantis; sa perfection rend plus manifeste leur propre déchéance. Cette constatation devrait les jeter avec confiance entre les bras du « bon Dieu »; mais, hypnotisés par le spectacle de leur monstrueux néant, ils se croient indignes d'approcher de Dieu et du Christ : devant Dieu il faut s'abîmer dans son indignité. Aussi l'humilité, réduite par eux à son élément négatif, devient le pivot de leur ascèse.

Or, en Marie ils croient retrouver le plus parfait modèle de leur idéal d'humilité. En fait, ils répètent saint Bernard [117] : L'humilité fut « la première cause de la grandeur de la Vierge... et le fondement de sa maternité divine... Lors donc que le Verbe éternel était dans le sein de son Père, l'humilité de la Sainte Vierge l'a attiré dans son sein [118] ». Quelle revanche pour un janséniste d'assister, dans la personne de la Vierge, à la défaite de l'orgueil, fine pointe de la concupiscence! L'annonce de sa maternité divine ne put altérer cette exquise humilité. « Rien n'est plus admirable que cette humilité profonde avec laquelle elle se soumet aux ordres de Dieu lorsqu'on lui annonce la nouvelle de l'Incarnation; rien n'est plus humble que le parfait abaissement de son âme sainte, qui ne lui permit, dans ce haut point de grandeur où Dieu l'élevait, d'envisager que deux objets : sa

117. Il insistait beaucoup sur cette vertu; cf. A. Raugel, *La doctrine mariale de saint Bernard*, Paris, 1935, pp. 105-112.

118. A. de Singlin, *Instructions chrétiennes sur les mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur les principales fêtes*, Paris, 1736, t. V, p. 150. « Jugeons de la grandeur de la Vierge, par son humilité, et de son humilité par sa grandeur, car l'une a toujours augmenté à proportion de l'autre. » — Quesnel, *Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset*, Bruxelles, 1702, t. III, p. 19. Cf. aussi G. Huygens, *Breves observationes de Verbo incarnato*, 1606, p. 367.

propre bassesse et l'obéissance qu'elle doit à Dieu [119]. »

Ce triomphe de Marie sur l'orgueil, cet éternel suspect, est un sujet d'admiration pour les jansénistes. Comment concevoir que, malgré sa dignité de Mère de Dieu, Marie « fût néanmoins toujours plongée dans la considération de son néant et de son indignité, s'étonnant que Dieu fît tant de grâces à une si pauvre et si chétive créature ? Elle était justement comme une vallée, qui reçoit toutes les eaux du ciel à cause de sa profondeur [120] ».

Professant un profond mépris pour tout ce qui touche à la « nature » et risquerait de diminuer le respect pour les choses surnaturelles, trop abstrait d'ailleurs et trop peu psychologue pour comprendre l'intime délicatesse des relations entre Jésus et sa Mère, un janséniste n'a garde d'oublier que Jésus, « qui a été si humble *et qui* a voulu avoir une Mère qui le fût aussi [121] », a pris plaisir à la rabaisser en plusieurs circonstances. En « parlant d'elle lorsqu'on lui eût dit que sa Mère le demandait, il répondit : Qui est mon Père, qui est ma Mère ? C'est celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans le ciel. Aux noces de Cana, il lui dit à l'occasion du miracle qu'elle lui demandait en faveur des convives : Qu'y a-t-il de commun entre vous et moi ? Ainsi, sans parler de plusieurs traits semblables, on voit que la Sainte Vierge a toujours été abaissée aux yeux des hommes [122] ».

119. P. Nicole, *Instructions théologiques et morales sur l'Oraison dominicale et la Salutation angélique, la sainte messe et les autres prières*, Paris, 1676, p. 126.

120. P. Floriot, *op. cit.*, t. I, p. 486. — Letourneux, *L'année chrétienne, contenant l'explication des Epîtres et Evangiles pour les dimanches, fêtes et féries de l'année*, Paris, t. IV, p. 475.

121. N. Fontaine, *La Vie des Saints pour tous les jours de l'année*, Lyon, 1684, t. III, p. 532.

122. A. de Singlin, *op. cit.*, t. V, p. 422. Il ne faut pas généraliser trop, évidemment, car il en est qui, sur ce point, s'expriment comme nous (par ex. Letourneux, *op. cit.*, t. V, p. 552).

Aussi, les fêtes de l'Assomption et de l'Annonciation, où éclate d'une manière particulière l'humilité de la Vierge, ont le pas sur toutes les autres. L'Assomption, surtout, est « le jour de son triomphe et de sa gloire, *qui* a été aussi grande que son humilité avait été profonde [123] ».

Certes, il est d'autres vertus de Marie sur lesquelles les jansénistes insistent encore : son silence, son amour de la solitude... Mais, vraiment, l'humilité est sa vertu essentielle; elle « renferme toutes les autres comme dans son germe... En *la* considérant..., on réussira à peindre le tableau le plus complet de la vie et des dispositions de la Sainte Vierge [124] ».

Cette préoccupation d'exalter les vertus et les grandeurs de Marie pour offrir aux âmes un idéal élevé et un modèle attirant n'est pas exclusive, comme on l'a prétendu parfois. Chez tous les auteurs jansénistes, ou peu s'en faut, on trouve clairement affirmées sa maternité spirituelle et sa médiation, conséquences de sa coopération à l'œuvre de notre rachat et fonctions « si capables de nous inspirer la confiance en ses prières [125] ».

Oui, Marie est Mère du Sauveur, et donc « Mère de ses membres [126] ». Par son « *fiat* », elle nous enfanta à la vie surnaturelle; et dans quelles afflictions, car « si elle *a* enfanté Jésus-Christ, chef de l'Église, sans douleurs, elle n'a pas enfanté sans douleur le corps de ce chef, mais plutôt avec des peines dont il n'y a que Dieu qui

123. N. Fontaine, *op. cit.*, t. III, p. 339. Même idée dans Nicole, *Continuation des Essais*, t. IX, p. 94; — et dans Quesnel, *Prières chrétiennes en forme de méditations sur les mystères de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge et sur les fêtes de l'année*, 2e édit., Paris, 1690, p. 328.

124. A. de Singlin, *op. cit.*, t. VI, p. 171.

125. F.-P. Mésenguy, *Exposition de la doctrine chrétienne...*, t. IV, p. 308.

126. P. Quesnel, *Instructions chrétiennes et prières à Dieu pour tous les jours de l'année*, Paris, 1701, p. 282.

sache la mesure[127] ». Au calvaire, elle offrit son Fils « à Dieu comme une victime afin de contribuer de tout son pouvoir à la rédemption des hommes. Elle sacrifiait elle-même le digne objet de sa tendresse à la justice divine, sans que ni la constance diminuât sa douleur qui perce son âme comme d'un glaive, ni que la douleur affaiblît sa constance[128] ». En ce moment solennel, elle « est comme la procuratrice de l'Église pour offrir Jésus-Christ crucifié sur la croix et pour s'offrir elle-même avec lui », et, en la personne de saint Jean, elle reçoit alors « tous les chrétiens pour ses enfants, et nous sommes tous à elle en cette qualité par le testament de Jésus-Christ[129] ». Elle est la « nouvelle Ève qui... a été choisie pour réparer l'infidélité de l'ancienne Ève et confondre la malice de son séducteur[130] ».

En toute vérité, on peut donc lui appliquer ces paroles autrefois adressées au serpent : « elle te brisera la tête[131] ». Bref, dit le diacre Pâris, « tout ce que Dieu a fait de plus grand dans le monde dans l'ordre de la grâce s'est fait dans elle ou par elle, ayant participé à tous les mystères de Jésus-Christ, et ayant eu part aux figures et aux promesses qui l'ont fait espérer[132] ». D'où cette conclusion qui s'impose : elle est en toute légitimité « la Mère spirituelle des membres du corps dont Jésus-Christ est le chef, parce qu'elle a coopéré par sa charité à la nouvelle naissance qu'ils ont reçue dans l'Église[133] ».

127. P. Nicole, *Instructions...*, p. 133.

128. A. de Singlin, *op. cit.*, t. II, p. 510.

129. P. Quesnel, *Nouveau Testament...*, t. IV, vol. 2, ad Joh., xix, 25-27.

130. A. de Singlin, *op. cit.*, t. V, p. 516.

131. J. van Neercassel, *Du culte des Saints et principalement de la Très Sainte Vierge Marie*, traduction par D.L.R.A.D.H., Paris, 1679, p. 196.

132. *Op. cit.*, p. 476, et G. Huygens, *Breves observationes de Verbo Incarnato*, p. 147.

133. F.-P. Mésenguy, *op. cit.*, t. II, p. 308. On serait encore édifié

Avec sa mort, le rôle de Marie n'est pas terminé à l'égard de ses enfants; « après les avoir conçus dans l'état de grâce, elle les enfante à celui de la gloire [134] ». Comme autrefois à Cana, « c'est par elle que se fait la première communication de l'esprit du Verbe incarné, et que Jésus commence de répandre la grâce et la joie dans les âmes [135] ». Marie, en effet, « coopère à faire naître Jésus-Christ dans les âmes fidèles..., en contribuant par ses intercessions à l'y faire naître et à l'y conserver..., elle [devient] coopératrice de la sanctification de tout le corps de l'Église [136] ». Remercions Jésus de nous avoir donné une si « puissante médiatrice », puisque c'est lui-même qui nous la donna, il nous a bien montré, « d'abord par le premier de ses miracles et au commencement de sa prédication, que la grâce figurée par le vin serait donnée à tous les élus par les prières de sa Mère, dans tout le cours de l'Église, comme il a montré aussitôt après qu'il fut conçu que ce serait par son entremise qu'il sanctifierait les élus, en sanctifiant par elle saint Jean-Baptiste [137] ».

en lisant sa belle explication de l'*Ave Maria*, *ibid.*, pp. 428-439. « Si les apôtres étaient comme les chefs, comme la langue et comme les bras de l'Église..., la Sainte Vierge en était comme le cœur et les parties nobles qui sont cachées au-dedans et qui sont néanmoins comme la source de la vie et le principe le plus essentiel de nos actions », Leclave, *Vies édifiantes...*, t. IV, p. 514.

134. [Callaghan], *Réponse à un sermon prononcé par le P. Brisacier, Jésuite, dans l'église de Saint-Solène, à Blois, le 29 mars 1651*, s.l.n.d., p. 10.

135. P. Quesnel, *Nouveau Testament...*, t. III, vol. 2, p. 16.

136. P. Nicole, *Lettres choisies*, Liége, 1734, pp. 168-169. Et G. Huygens : Marie nous a enfantés à la vie surnaturelle « par ses mérites et ses œuvres, par ses souffrances,.... par ses prières,... par sa charité ». Elle est aussi notre Mère parce qu'elle est la Mère du Christ, chef du Corps mystique. « De même qu'Ève, sous l'arbre de la science du bien et du mal, devint la mère du péché et du mal,... ainsi Marie sous l'arbre de la Croix devint la Mère spirituelle de tous les fidèles, en souffrant avec son Fils » (*Breves observationes de Verbo Incarnato*, pp. 371-372.

137. J.-L. Le Maître de Sacy, *Vie illustrée de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, édition de 1899, Paris, p. 55.

C'est pourquoi soyons sans crainte. « Si notre timidité est encore si grande que nous n'osions nous approcher de notre Père par l'entremise de ce Fils unique qui s'est rendu notre frère et notre chair, à cause que la considération de la majesté divine de ce frère nous épouvante, Dieu a encore pourvu à notre timidité en nous donnant Marie, afin que cette Sainte Vierge, étant notre Médiatrice entre Jésus-Christ et nous, soutînt elle-même l'éclat de sa divinité et tempérât cet éclat en l'accommodant à notre faiblesse [138]. » « Nous sommes pécheurs — c'est vrai — mais Marie est... une Mère pleine de compassion pour ceux qui gémissent sur leurs misères [139] », « une mère de miséricorde [140] », une « avocate toute-puissante... à laquelle rien n'est refusé..., le refuge assuré des pécheurs..., le principe de notre joie..., une nuée bienfaisante qui couvre la terre [141] ». Disons-lui donc « souvent de nous-mêmes... avec confiance : Sainte Vierge, voici votre fils, faites voir que vous êtes notre Mère [142] ». Adressons-nous à elle pour obtenir, de « sa puissante intercession, que nous effacions par une humilité profonde les péchés que l'orgueil nous a fait commettre [143] ». « Vierge sainte..., demandez pour nous une humilité sincère qui nous fasse sentir notre néant », et « obtenez-nous la grâce d'aimer une vie cachée [144] ».

138. J. van Neercassel, *op. cit.*, p. 321.

139. F.-P. Mésenguy, *op. cit.*, t. II, p. 436.

140. N. Letourneux, *Office de la Vierge...*, p. 313.

141. J. Besoigne, *Prières et réflexions en forme de litanies pour toutes les fêtes de l'année*, Paris, 1757, pp. 263, 386, 387. L'intention des jansénistes était, dit le P. Dillenschneider, *op. cit.*, p. 330, de « priver les âmes malheureuses du tremplin de la confiance en la Mère de Dieu ».

142. P. Quesnel, *Nouveau Testament*, t. IV, vol. 2, ad Joh., v, 26.

143. F.-P. Mésenguy, *Épîtres et Évangiles des dimanches et fêtes de toute l'année et des féries du carême, avec des réflexions, des pratiques et des prières*, Paris, 1737, p. 456.

144. P. Gouget, *La Vie des Saints pour tous les jours de l'année, avec l'histoire des mystères de Notre-Seigneur*, 1734, t. II, pp. 438, 115.

« O Mère de mon Dieu..., je me donne à vous pour vous servir[145] »; venez « à l'heure de notre mort... briser sous vos pieds la tête du serpent, et nous aider par votre protection puissante à arriver après vous à Celui en qui tous nos désirs sont consommés avec les vôtres[146] »; et vous, « Seigneur, faites que nous prenions des sentiments d'une tendresse filiale envers Marie, que Jésus en mourant nous a donnée pour mère, et que nous tenions à grand honneur d'être appelés et d'être, en effet, les enfants de Marie[147] ».

145. P. Quesnel, *Prières chrétiennes...*, p. 524. — Cf. cette prière de L.-A. Bocquillot, *Homélies...*, t. III..., p. 233. « Puisque Jésus-Christ par son testament nous a donnés à la Vierge pour être ses enfants, honorons-la tous comme notre Mère, et mettons tous nos intérêts entre ses mains... »

146. Mésenguy, *Exposition...*, p. 437.

147. Besoigne, *op. cit.*, p. 75. Voici quelques extraits d'un livre « janséniste » officiel, le *Rituel d'Aleth*, Ire partie, p. 231; pour la visite des malades : « Il est à propos de recommander au malade d'avoir grande confiance aux prières de Notre-Dame, qui est le refuge des pécheurs, lui faisant dire et répéter ces paroles : « Sainte Marie, Mère de Jésus, priez pour nous pécheurs à l'heure de notre mort. » — Et ces quelques passages de Duguet, celui qui entre tous les jansénistes brille par sa dévotion à Marie : « Invoquez souvent dans vos combats et surtout lorsqu'il vous paraîtra que vous vous affaiblissez et que votre cœur se défend trop mollement, le nom et le secours de la Sainte Vierge. Aimez toutes les prières que l'Église lui adresse. Ne vous accoutumez point à réciter son office d'une manière froide et indifférente. Intéressez-vous à sa gloire et à sa reconnaissance, lorsque vous chanterez son cantique. Mettez-vous d'une manière particulière sous sa protection, et soyez persuadés de sa charité, de son pouvoir et de sa compassion pour les personnes qui sont, comme vous, appliquées à combattre contre l'impureté et contre l'orgueil, et qui admirent en elle une pureté et une humilité presque infinie, *Lettres*, t. II, pp. 404-405, « *A une religieuse tentée* ». — « Vous savez d'ailleurs, mademoiselle, dans quelle maison il (Dieu) vous a mise et quel honneur il vous a fait en vous confiant la garde des Saints-Lieux où il accorde à l'intercession de sa sainte Mère tant de grâces et de faveurs. Il serait bien triste pour vous d'être si près d'elle et de ne lui pas ressembler, d'être au nombre de ses domestiques et de lui être inconnue comme une étrangère. Priez-la avec une nouvelle ferveur, et pour vous et pour moi, et ne lui demandez rien avec tant d'instance que l'amour de son

Arrêtons-nous. Les textes cités sont suffisants et assez éloquents. Il fallait les produire cependant pour montrer l'orthodoxie foncière de la dévotion mariale janséniste. Ces textes ont été choisis dans les livres des jansénistes les plus authentiques du XVII[e] et du XVIII[e] siècle. On objectera qu'une hérésie se juge aussi par l'œuvre de la foule anonyme des prédicateurs et des directeurs spirituels qui n'ont jamais rien écrit. Sans doute; car ils outrent les conséquences contenues en germe dans les principes formulés par les chefs. Du reste, « il importe moins, lorsqu'on aborde le dépouillement de la littérature ecclésiastique, de citer d'affilée nombre d'auteurs de second et de troisième ordre, que de s'attarder aux autorités les plus marquantes[148] ». Mais pareille enquête est impossible; la tradition, par une simplification qui lui est coutumière, a rassemblé, sous l'étiquette janséniste, tous ceux qui, à quelque titre que ce fût, ont attaqué un aspect quelconque de la dévotion à Marie, eussent-ils été adversaires des jansénistes.

Par ailleurs, il serait arbitraire de faire état de la dévotion à Marie que professait, ou négligeait, cette légion de jansénistes chez lesquels la dévotion tout court avait disparu elle aussi, emportée par l'esprit de dispute si funeste à la piété. Pareille atrophie se rencontre aussi chez des adversaires du jansénisme. Que dirait-on de celui qui jugerait la dévotion mariale catholique sur celle des baptisés qui ont déjà rejeté toute pratique de piété ? Il semble donc juste de n'étudier que la dévotion à Marie des jansénistes qui conservent encore la « piété janséniste ».

(*A suivre.*)

P. Hoffer, S. M.

Fils et l'humilité... » *Ibid.*, t. VI, pp. 403-404, « *A une demoiselle qui avait la garde des Saints Lieux sous terre à Chartres* ».

148. Dillenschneider, *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 1936, p. 143.

Chronique de spiritualité médiévale

Dans le mouvement religieux qui se dessine à partir du XI[e] siècle, il ne faut pas voir seulement la réalisation d'un idéal de pureté et de pauvreté; il entraînait aussi un danger résultant de l'éloignement de plus en plus marqué entre les deux ordres de la société chrétienne : celui du clergé et celui des laïques. L'histoire de cette évolution, qui a insensiblement modifié la position de la société civile à l'égard de l'Église, a été décrite par M. de Lagarde dans son ouvrage sur la *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*[1]. La naissance de l'esprit laïque n'est qu'une phase dans l'ensemble des luttes qui, depuis l'avènement du christianisme, n'ont cessé d'opposer l'Église aux sociétés civiles. Dès l'entrée en matière, l'auteur en résume l'esprit dans la vigoureuse formule de saint Augustin (*De civitate Dei*, XIX, 17) : « La cité céleste, chaque fois qu'elle a constaté l'impossibilité d'entrer en communauté avec la cité terrestre sur les lois religieuses, a dû affirmer son désaccord avec elle et devenir, ainsi, un fardeau pour ceux qui pensaient autrement. » L'opposition prend un caractère proprement laïque du moment où la société civile revendique contre l'Église l'intégralité de ses droits naturels.

Après une rapide esquisse de l'entrée de l'Église dans le domaine de la politique profane, après une première mise au point de la théorie des deux pouvoirs à l'occasion de la lutte des Investitures, l'auteur dresse un saisissant tableau des manifestations et des tendances qui, au cours du XII[e] et du XIII[e] siècle, témoignent de l'hostilité croissante des éléments laïques contre l'Église et contre les progrès que celle-

1. GEORGE DE LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*. Vol. I : *Bilan du XIII[e] siècle*. Vol. II : *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*. Vol. III (en préparation) : *Guillaume d'Occam et la démocratie religieuse*. Éditions Béatrice, Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme), 1934.

ci a réalisés dans la plupart de ses institutions religieuses. Déjà au XIII[e] siècle — et c'est ce qui donne tant d'actualité au livre de M. de Lagarde — on voit poindre la pensée laïque sous son aspect le plus moderne : dans sa tendance à construire la cité en dehors de toute influence positive de la religion. Il serait pourtant inexact de parler d'un véritable anticléricalisme, au sens moderne du mot : la société comme telle est encore profondément chrétienne au XIII[e] siècle. La réforme de saint Grégoire VII continuait à porter ses fruits. Un commun enthousiasme avait jeté pêle-mêle sur les routes de Terre-Sainte les seigneurs féodaux, les paysans et même les enfants. Le mouvement des âmes vers les ordres monastiques renouvelés s'était développé sans interruption. Les prédicateurs de la croisade, envoyés par Rome dans toute la chrétienté, avaient d'autre part exalté la ferveur populaire et fait germer dans les cœurs les semences d'une vie spirituelle encore inconnue. Mais cette vie religieuse si brillante et si intense du XIII[e] siècle subit en même temps le contre-coup de l'effort qui lui avait donné naissance. Tout en revendiquant son indépendance, la société chrétienne n'avait nullement songé à s'isoler : l'idéal de tous les réformateurs avait été la coordination des deux puissances. La seule difficulté était d'assurer l'unité sans sacrifier l'un ou l'autre des deux pouvoirs chargés de veiller aux destinées spirituelles ou temporelles du monde chrétien. Mais voici qu'à partir du XIII[e] siècle, l'évolution économique et sociale dresse encore plus haut la barrière qui s'élevait déjà à toutes les avenues de la vie sociale, et porte à son paroxysme l'organisation dualiste du Moyen-Age. La civilisation rurale, qui dominait depuis des siècles, commence à faire place à une civilisation urbaine, et la vieille économie domaniale et patriarcale, sur laquelle reposaient la plupart des institutions ecclésiastiques, cède peu à peu la place à une économie mercantile où le capital mouvant et instable devient le roi. De fait, l'évolution économique amenait un déplacement de l'autorité sociale. Là où les villes s'organisaient en communes, l'abbaye ou l'évêché cessait d'être le foyer de la vie sociale. C'est vers la ville que s'orientent désormais les intérêts et les sympathies. On comprend donc tout à la fois et l'hostilité défiante de la plupart des autorités ecclésiastiques à l'endroit des nouvelles communes, et l'état d'esprit des nouveaux bourgeois, dont l'amour du

lucre, l'avarice, le luxe ne prêtaient que trop à la critique du clergé; ils se replient sur eux-mêmes, et luttent avec d'autant plus d'âpreté contre ceux qui les critiquent sur le terrain moral et religieux qu'ils les retrouvent également contre eux sur le terrain économique et politique. Dès lors, on conçoit aisément qu'au sein des communes de Flandre, de France, ou d'Italie, les querelles de clercs à clays se soient naturellement inscrites sur le registre le plus élevé.

La renaissance du droit romain et la vogue des écrits d'Aristote ont contribué, à leur manière, à l'émancipation de la pensée laïque. M. de Lagarde fait cependant la remarque qu'il ne faudrait pas trop exagérer l'influence de l'aristotélisme, et croire qu'il s'est exercé dans un sens unique. Il en trouve la preuve chez certains de ces « augustiniens » qu'on oppose souvent, mais à tort, aux aristotéliciens. Aristote n'a pas enseigné un système, il a seulement appris à ses disciples à réfléchir sur quelques idées maîtresses. Sa pensée était assez riche, profonde et nuancée pour que sur ce sol fécond pussent fleurir des « systèmes » différents, voire violemment opposés. Il ne faut pas oublier que les plus fidèles de ses disciples, qu'il s'agisse d'Albert le Grand ou de saint Thomas, de Ptolémée de Lucques ou de Jacques de Viterbe, de Dante ou de Marsile de Padoue, ont ajouté beaucoup d'eux-mêmes à leur essai d'interprétation.

Toutes ces manifestations et tendancces, analysées par M. de Lagarde dans son premier volume, constituent les principales « composantes » de l'esprit laïque, dont le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue sera la plus parfaite expression. Cet ouvrage de Marsile, qui parut au plus fort de la lutte entre Jean XXII et Louis de Bavière, apparaît comme la conclusion naturelle de cette longue évolution. La haine de l'organisation ecclésiastique est la clef de toute l'œuvre de Marsile. Homme voué à l'étude et aux recherches abstraites, avide d'action positive, passionné et ardent, il se distingue surtout par son esprit d'indépendance, qu'il a en commun avec ses maîtres averroïstes. A un aristotélisme conçu dans le sens le plus positiviste, il joignait une interprétation rationaliste de l'Écriture Sainte, dont la fréquentation des cercles vaudois lui avait donné le goût. Le sentiment très haut de son originalité lui sug-

gérait l'idée de faire la synthèse de ses connaissances. Son essai prit une allure vraiment originale par cette alliance de l'interprétation libre d'Aristote et de sa conception non moins libre des vérités fondamentales de la foi chrétienne. La théologie « non conformiste », qui n'avait connu jusqu'alors d'autres moyens d'expression que la prédication sur les places publiques, s'élevait avec lui à la dignité des controverses philosophiques. Parmi tous les averroïstes, il tient une place à part par le fait que le premier parmi eux il a abordé la philosophie sociale, tandis que dans le camp adverse la synthèse était depuis longtemps faite par l'école albertino-thomiste. Si jusque-là les défenseurs de la cité laïque étaient restés sur le terrain strictement positif et demandaient, sans mettre en question l'ordre religieux établi, pour les laïcs la jouissance des droits traditionnels qui leur revenaient, Marsile transforme radicalement cette position. Dans sa théologie nouvelle, la cité laïque va devenir une des principales valeurs de l'ordre religieux. Elle n'a pas de droits à revendiquer, attendu que tous les droits dépendent d'elle et qu'aucun ne peut valoir contre son existence et contre sa volonté. Les laïcs ont tort de discuter avec les clercs pour disputer leur place à côté du spirituel. Le spirituel n'existe pas en dehors d'eux. C'est au nom du spirituel qu'ils doivent chasser les usurpateurs. C'est sur ce point que la pensée de Marsile est le plus résolument novatrice. Elle dépasse celle des vaudois, qui n'étaient nullement disposés à faire une place si large au pouvoir civil : elle dépasse celle des gibelins italiens ou des légistes français, qui ne songeaient pas à remettre en question l'ordre établi. Elle élève pour la première fois les aspirations laïques à la hauteur d'une véritable doctrine spirituelle.

Mais à l'inverse, si l'on regarde la déformation que Marsile fait subir à l'anarchisme vaudois, on constate un autre phénomène non moins prophétique. Au cours du XIII[e] siècle, une Église s'est constituée, qui entend renouveler la chrétienté sur des bases strictement évangéliques. Elle ne vise qu'à s'isoler du monde; elle répudie comme contraire à l'esprit évangélique tout l'appareil juridique qui garantit la durée et la résistance de l'organisation spirituelle. Elle devance déjà la Réforme qui se glorifie de ces précurseurs lointains et y voit une preuve que son esprit

ne s'est jamais complètement perdu. Deux siècles plus tard, les réformateurs remettront leur œuvre entre les mains des magistrats, et les magistrats prendront conscience du nouveau sacerdoce que va leur conférer cette curieuse conjonction du spiritualisme chrétien et de l'ordre païen.

Telle est la portée de l'ouvrage profondément intéressant de M. de Lagarde dont la belle synthèse ne manque ni d'originalité, ni surtout d'actualité. Qu'il s'agisse de rechercher l'origine de l'instinct social, d'expliquer la naissance du droit ou d'en définir la nature, de déterminer le fondement de l'autorité, les conditions de son exercice et de son contrôle, à toute occasion on voit s'affirmer chez Marsile la tendance à libérer l'ordre politique de l'ordre moral, à donner aux volontés individuelles le pas sur les réalités objectives et profondes, à réduire l'ordre social à un équilibre mécanique, à substituer la « convention » à la « nature », le sujet à l'objet, la forme à la substance. La modification qu'il apporte aux thèses traditionnelles sur les rapports entre l'ordre moral et l'ordre politique constitue la grande nouveauté de son entreprise. Le fait que Marsile ait pu arriver à une pareille conception, en s'autorisant du nom d'un philosophe constamment appliqué à traiter le problème politique en liaison avec la métaphysique et la morale, ne laisse pas que de surprendre. Il est bien certain que, sur ce point, son interprétation est beaucoup plus éloignée du véritable Aristote que celle de l'école théologique pour laquelle il professait un si grand mépris. La splendide synthèse de saint Thomas est bien plus respectueuse des théories aristotéliciennes que le philosophisme naturaliste de Marsile. Ici la construction est si parfaitement équilibrée qu'on ne sait ce qu'il faut le plus admirer, de la prudence avec laquelle le grand docteur distingue les lois qui règlent chacun dans leur domaine, les destinées naturelles et la fin surnaturelle de l'homme, ou de la sagesse avec laquelle il les a ramenées l'une à l'autre, en rétablissant entre la cité de Dieu et la cité du monde le pont que les disciples de saint Augustin n'ont pas toujours trouvé. L'harmonie qu'il créa entre les données augustiniennes sur la transcendance de l'ordre surnaturel et les positions d'Aristote relatives à la dignité de la nature, respire, pour employer un mot de saint Augus-

tin lui-même, « la tranquillité sereine de l'ordre éternel ».

La synthèse thomiste n'a pas toujours rencontré chez les contemporains l'estime qu'elle méritait. C'est ainsi qu'on voit renaître à l'ombre d'Aristote, à la fin du XIII[e] siècle, des apologies des deux rêves guelfe et gibelin, que les événements avaient pourtant si cruellement démentis. En partant du postulat aristotélicien de la société parfaite, Gilles de Rome la trouve réalisée sous la direction exclusive de l'Église; Dante, lui, la cherche dans la monarchie universelle.

Les thèses de Gilles de Rome sont devenues l'enseignement traditionnel de l'ordre des Augustins, de sorte qu'en politique ecclésiastique on peut parler d'une véritable école égidienne. Dans son ouvrage sur *La Primauté du Siège apostolique*[2], le R. P. F. Duynstee, O.E.S.A., en a décrit le développement historique et doctrinal. Les deux volumes parus jusqu'ici contiennent une analyse des œuvres de Jacques de Viterbe, d'Agostino Trionfo, d'Alexandre a St. Elpidio et de Guillaume de Crémone, qui se sont distingués successivement par leur défense du Siège apostolique dans les luttes d'Innocent III contre Philippe le Bel et de Jean XXII contre Louis de Bavière. La hiérocratie universelle de l'Église est à leurs yeux seule capable de réaliser l'unité du monde dont l'enseignement d'Aristote avait fait ressortir l'inéluctable nécessité. La fidélité à cet idéal constitue pour le R. P. Duynstee la preuve que Luther n'a pas trouvé au sein même de son ordre les principes doctrinaux de son insurrection contre Rome. Malgré les imperfections attachées à leur point de vue, il est néanmoins certain que les partisans de l'école égidienne ont mis dans leurs écrits, plus mystiques que théologiques, les assises doctrinales pour la dévotion moderne du Christ-Roi. De loin, ils ont préparé aussi la voie au dogme de la primauté spirituelle telle que l'a définie le Concile du Vatican. Chez Jacques de Viterbe en particulier, on trouve déjà largement ébauché le dogme de la primauté spirituelle, avec les thèses qui allaient devenir classiques :

2. F. X. P. D. Duynstee, O.E.S.A., *'s Pausen Primaat in de latere middeleeuwen en de Aegidiaansche School*. P. Brand, Hilversum (Hollande), 1935, 2 vol., 350 et 440 pp.

sur le fondement de la primauté, la position du Pape par rapport au Christ et aux divers membres de la hiérarchie, l'étendue de son pouvoir doctrinal et législatif.

Jacques de Viterbe est un auteur éminemment traditionnel. A côté de saint Thomas d'Aquin, il invoque l'autorité de saint Bernard, de saint Augustin, de Denys, et encore celle de saint Cyrille d'Alexandrie qui, à l'époque, était censé avoir, parmi tous les Pères orientaux, le mieux mis en lumière l'autorité du Pontife romain. Au Concile de Florence, on fit également appel à son témoignage. Saint Thomas, lui aussi, rapporte dix textes, relatifs aux prérogatives romaines, empruntés au *Livre des Trésors* de saint Cyrille d'Alexandrie.

Dans une étude d'ensemble sur les citations de saint Cyrille, dans les œuvres de saint Thomas[3], Dom Paul Renaudin, O.S.B., ancien Abbé de Saint-Maurice de Clervaux, établit des rapprochements très suggestifs entre la théologie orientale et celle de l'Occident, en particulier à propos du rôle du Saint-Esprit dans la sanctification de l'Église et des âmes. Dans un dernier chapitre sur les prérogatives du Souverain Pontife, il nous semble cependant attacher trop peu d'importance à la question de l'authenticité du fameux *Livre des Trésors*. Il est vrai que saint Thomas ne s'est pas préoccupé de l'authenticité des textes, mais seulement de leur valeur probante. Du point de vue de l'auteur, une enquête préalable sur la qualité des sources aurait été de première nécessité. En préparant l'édition critique du *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe (Paris, 1926), M. H.-X. Arquillière chercha en vain la référence du long développement sur la primauté de Pierre, attribué à saint Cyrille d'Alexandrie. Et pour cause, dit le R. P. d'Alès, S. J., dans sa critique sur cette édition. Sans parler d'autres traits qui dénoncent une origine occidentale, on y rencontre un détail philologique assurément dificile à trouver chez saint Cyrille, et chez les Pères grecs en général. C'est le rapprochement « Cephas-Caput ». On peut tenir pour hautement vraisemblable

3. Dom P. Renaudin, O.S.B., *La théologie de saint Cyrille d'Alexandrie d'après saint Thomas d'Aquin*. Imprimerie Saint-Norbert, Tongerloo (Belgique), 1937, 77 pp.

que le texte attribué à saint Cyrille d'Alexandrie porte sa marque de fabrique occidentale et n'est pas antérieur au VII[e] siècle. En l'attribuant à saint Cyrille, saint Thomas suivait probablement un de ces florilèges patristiques dont se servaient les Latins dans leurs controverses avec les Grecs. L'ensemble de cette littérature n'a pas encore été suffisamment étudié. Le R. P. J. Madoz, S. J., croit avoir découvert dans le texte allégué par Jacques de Viterbe une version différente du texte cité par saint Thomas [4].

*
* *

Les protestants, et avec eux les fidèles de l'Église orthodoxe d'Orient, regardent comme un élément adventice et une malencontreuse excroissance du christianisme, l'organisation extérieure et l'aspect juridique de l'Église romaine. Ils aiment à y opposer l'Église de l'Esprit, ou dans un cadre plus large, le christianisme se réduit, pour les premiers du moins, à une simple valeur morale. M. H. Grundmann [5] a étudié l'esprit des ordres religieux et des sectes du XII[e] et du XIII[e] siècle sous l'angle spécial de la vie apostolique et de la pauvreté. Son livre se recommande surtout par la richesse de l'information; la probité historique de l'auteur en fait un instrument d'étude, désormais indispensable, à tous ceux qui s'occupent de l'histoire du mysticisme médiéval.

On trouve ici groupées, dans un tableau vivant, toutes les données sur les premières associations pieuses, sur l'origine des ordres mendiants, et en général sur le développement de l'apostolat des laïques, combattu d'abord par l'Église et approuvé ensuite, non sans quelques mesures de précaution, sous la pression des événements par le pape Innocent III. Dans le *Dictionnaire de spiritualité*, M. Vernet signale du moins les principaux moments de cette évo-

4. J. Madoz, S.J., *Una nueva redaccion de los textos seudo-patristicos sobre el Primado en Jacobo de Viterbo ?* dans *Gregorianum*, vol. XVII (1936), pp. 562-583.

5. E. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Ebering, Berlin, 1935, 510 pp.

lution dans ses articles sur les « *Apostoliques* » (fasc. III, col. 797-801) et dans celui sur les *Beghards hétérodoxes* (fasc. V, col. 1329-1341).

L'idéal apostolique apparaît soudain au tournant du XI^e^ et du XII^e^ siècle à des points très distants les uns des autres. Au moment où Raoul de Poitiers le signale pour la première fois dans une secte à tendance manichéenne, à Agen, Robert d'Abrissel traverse le Nord de la France, pieds nus, vêtu de haillons, groupant autour de lui les « pauvres du Christ ». Quelques années plus tard, en 1114, on arrête à Soissons deux prédicateurs itinérants, suspects d'hérésie et de sédition. Le chroniqueur Guibert de Nogent, qui nous relate ce fait, ajoute cette remarque symptomatique : « Les idées qui autrefois animaient les discussions des savants, sont devenues de nos jours l'apanage commun des illettrés qui se vantent de mener la vie des apôtres et ne se réclament que de leurs Actes. » Vers la même époque, saint Norbert de Xanten commence ses tournées de prédication, et d'autres encore, des prêtres aussi bien que des laïques, comme Bernard de Thiron, Vital de Savigny, Henri de Lausanne, etc. Parmi eux, on pourrait ranger l'ancien chanoine de Saint-Lambert de Liége, Théodore de Celles, qui devint le fondateur de l'ordre des Croisiers, éteint à peu près au milieu du siècle dernier, mais qui, de nos jours, reprend une nouvelle vigueur non seulement en Hollande, mais encore en pays de mission : aux Indes Néerlandaises, au Congo Belge, au Canada et au Brésil. L'histoire de cet ordre est presque entièrement à faire. Le D^r^ Rob. Haasz publia en 1932, à Bonn, une étude sérieuse sur l'histoire des Croisiers dans les Pays rhénans (*Die Kreuzherren in den Rheinlanden*). Les origines n'y sont traitées qu'en passant. A l'occasion du septième centenaire de la mort du fondateur († 18 août 1236), le R. P. van Rooyen a voulu brosser un tableau fidèle des origines de l'ordre[6]. La tâche n'était pas des plus faciles, étant donné le manque de documents contemporains des événements. Ils furent détruits en grande partie à l'occasion d'une réforme foncière, mais trop radicale, de l'ordre

6. H. van Rooyen, O.S.C., *Theodorus van Celles. Een tijds-en levensbeeld*. Van Lindert, Cuyk (Hollande), 1936, 247 pp.

au milieu du XV[e] siècle. La Révolution française acheva de disperser tout ce qui restait de la tradition manuscrite. Pour la composition de son histoire, l'auteur a dû se contenter de la Chronique de Henri Russelius, Croisier du couvent de Suxy dans le Namurois. Elle fut imprimée à Cologne en 1635. L'auteur l'a soumise à un contrôle sévère en la confrontant avec les chroniques de Raynier de Liége et de Gilles d'Orval, avec la vie de sainte Odile de Liége et celle de la Bienheureuse Marie d'Oignies. En général, Russelius semble moins prêter à la légende que son confrère, Pierre Verduc, prieur des Croisiers de Toulouse, qui fit imprimer, en 1681, une *Vie du Bienheureux Théodore de Celle*, à Périgueux.

Théodore s'établit avec quelques compagnons aux portes de la Ville de Huy, à Clairlieu, après avoir pris part à la Croisade de Frédéric Barberousse, et s'être croisé une seconde fois contre les Cathares du Languedoc. A l'origine de l'ordre, le R. Père suppose une rencontre entre le fondateur et saint Dominique, et une mission de prédicateur qui aurait été confiée à Théodore et à ses compagnons par un légat pontifical inconnu. Il aurait été plus simple, peut-être, de faire valoir les tendances générales de l'époque, la nécessité d'une vie religieuse plus approfondie parmi les membres du clergé, les nouveaux besoins du peuple pour lesquels les clercs auraient dû avoir un œil plus ouvert, l'effort généreux demandé à la chrétienté tout entière afin de conjurer le danger qui la menaçait du dedans et du dehors. L'auteur ne partage pas l'opinion du D[r] Haasz, selon laquelle les Croisiers auraient été des mendiants qui se seraient mués ensuite en chanoines. La vie canoniale n'a jamais été abandonnée par Théodore; son idéal n'était pas celui du chanoine grand seigneur, mais celui des « pauvres du Christ ». Il n'est pas impossible cependant que dès le début Théodore ait subi l'ascendant de saint Dominique. Les statuts de l'ordre, approuvés en 1248 par le pape Innocent IV, sont empruntés en grande partie à ceux de l'ordre dominicain, mais ils font une réserve expresse sur le point de la pauvreté, caractéristique des ordres mendiants. Après l'approbation par Rome, l'ordre des « Cruciferi » connut une rapide expansion. En 1249, ils s'établissent à Namur et en Angleterre, en 1254 à Toulouse, puis bientôt à Paris, à Tournai et à Cologne.

Leur spiritualité se résume dans leur devise : « *In cruce salus* ». La dévotion à la Croix et à la Passion du Sauveur, déjà familière aux mystiques flamandes contemporaines de Théodore, est demeurée toujours le trait distinctif de l'ordre. Animés de l'esprit des Croisades, chargés d'y exhorter les fidèles, ils n'auraient pas pu porter un habit signé de la croix sans en sentir la dévotion profonde dans le cœur.

Au mouvement spirituel parmi les laïques se rattache toute une littérature en langue vulgaire, répondant au désir d'approfondir les vérités fondamentales de la foi. Les premiers essais portent sur des versions de la Sainte Écriture. Tandis que Valdès fit traduire à Lyon toute la Bible afin de la divulguer dans le peuple, le prêtre Lambert de Liége († 1177) prépara pour un cercle de pieux laïques une version des Actes des Apôtres et de la légende de sainte Agnès. De côté et d'autre l'initiative rencontra de l'opposition de la part du clergé. Accusé d'hérésie, Lambert s'adressa au pape Callixte III par une défense qui nous permet de connaître la vraie situation. Par son exemple et sa parole, Lambert avait essayé de refréner les tendances mondaines de la bourgeoisie liégeoise. La sanctification du dimanche fut un de ses premiers soins. Au lieu de laisser profaner ce jour par la danse et l'excès de la boisson, il exhortait ses fidèles à se réunir pour des conférences pieuses et des lectures spirituelles. Ses traductions n'avaient pas d'autre but que de favoriser la piété de ses ouailles. Entre Valdès et Lambert, il y a cette différence que Valdès était inspiré par un esprit d'insubordination et de critique, tandis que Lambert soumit humblement son cas au jugement du Souverain Pontife. Si l'on ne peut pas considérer Lambert comme le fondateur des communautés de béguines, du moins a-t-il orienté le mouvement religieux vers des formes et des pratiques extérieures nouvelles, dignes d'être prises en considération.

Les documents conciliaires de l'époque montrent une certaine défiance à l'égard des traductions de la Bible en langue vulgaire. Bien que l'Église ne se soit jamais opposée à la lecture de la Bible par les laïques, sa vigilance était plus que nécessaire pendant cette période de fermentation religieuse. Aussi le légat pontifical, Guy de Palestrina, prescrivit-il, en 1202, une censure sévère au diocèse de Liége : « *Omnes libri romane vel theutonice scripti de*

divinis scripturis in manus tradentur episcopi, et ipse quos reddendos viderit reddat. » Le concile de Paris de 1217, qui s'occupa des disciples d'Amaury de Bènes, publia également un canon contre les livres théologiques « *in Romano* ». Ceux qui négligeraient de livrer leurs livres au contrôle de l'autorité ecclésiastique, seraient regardés comme des hérétiques. Dans le dernier cas il s'agissait surtout de versions et de commentaires du Pater et du Symbole des Apôtres. Exception fut faite pour les Vies de saints.

La rigueur avec laquelle les décisions furent appliquées explique peut-être l'absence presque complète de ces versions dans la tradition manuscrite. Dans les Flandres, le zèle soupçonneux du Dominicain Robert le Bougre, ancien converti du catharisme, semble en avoir effacé jusqu'à la moindre trace. Que des versions aient circulé, là aussi, on ne saurait en douter. Déjà, vers 1177, Lambert le Bègue fait allusion à une traduction du psautier : « *Est praeterea apud eos liber psalmorum cum omnibus glosulis suis et auctoritatibus eas roborantibus in vulgarem linguam a quodam magistro flandrensi translatus.* » Il se demande pourquoi on ne s'occupe pas de celle-là.

La *Glose sur le Pater* de Gérard Appelmans, bien qu'elle soit de date un peu plus tardive, doit être considérée comme le dernier fleuron, et non le moindre, de cette littérature dont nous venons de parler. Le R P. L. Reypens, S. J., qui le premier attira l'attention sur ce joyau de la littérature flamande (cf. *Ons Geestelijk Erf*, 1927, pp. 80-107 et 113-141), croit pouvoir en placer la composition entre les années 1250 et 1325. Une brève notice consacrée à l'auteur de la « Glose » dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (fasc. III, col. 809-810) rappelle le résultat de ses investigations. Appelmans se montre un mystique accompli dans ses vues profondes sur la transcendance divine, sur la filiation adoptive et son achèvement dans la filiation mystique et la vision de la gloire. Mais la découverte inopinée de son œuvre pose, pour la spiritualité néerlandaise, des problèmes nouveaux relatifs à la diffusion en langue vulgaire de la terminologie scolastique, qu'il a adaptée avec une véritable maîtrise à l'ancien dialecte flamand. La part faite, sur ce terrain, à Eckhart paraît avoir été exagérée.

La Glose d'Appelmans a été une des meilleures sources

utilisées par le R. P. Axters, O. P., pour la composition de son *Lexique scolastique*[7]. Son initiative est très heureuse, au moment où partout en Hollande, même du côté protestant, on commence à s'intéresser aux doctrines philosophiques et théologiques du Moyen-Age. Le lexique, qui a été composé de mots choisis dans quelque deux cents des meilleurs écrivains néerlandais depuis les origines jusqu'à nos jours, n'est pas seulement descriptif comme, par exemple, le *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* par M. Lalande, membre de l'Institut (Paris, Alcan, 1932, 3 vol.) : si l'auteur étudie le vocabulaire technique des siècles passés, c'est pour essayer de mettre un peu d'unité dans la langue théologique et philosophique de nos jours. La réussite de ce projet comporterait d'inappréciables avantages.

En ces dernières années, l'attention a été attirée sur une *Vie de Jésus* contenue dans un manuscrit de l'ancienne abbaye de Saint-Trond. Le Dr De Vreese, paléographe de réputation, a cru pouvoir dater ce monument du milieu du XIIIe siècle. Il contient une synopse évangélique analogue au Diatesseron de Tatien du *Codex Fuldensis*, dont le texte latin remonte à Victor de Capoue. Le Dr Plooy a montré cependant, en 1922, que le texte latin sous-jacent à la version flamande du manuscrit de Saint-Trond doit être une version latine du Diatesseron antérieure à l'époque de saint Jérôme. Dès ce moment, on n'a plus cessé d'étudier le manuscrit flamand. En se basant sur l'analyse grammaticale et verbale, le Dr de Vooys croit que la traduction a été faite dans le comté de Flandre. Le Dr Plooy, lui, serait plus enclin à la rattacher au mouvement béguinal de Liége[8].

Dans une étude récente sur les traductions thioises du Nouveau Testament[9], M. C. de Bruin croit avoir trouvé un

7. S. Axters, O.P., *Scholastiek Lexicon*, Antwerpen, Geloofsverdediging, 1937, 333 pp.

8. Cf. *The Liege Diatesseron*, edited with textual apparatus by D. Plooy and C. A. Philipps. English translation of the Dutch text by A. J. Barnouw. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929 en 1932.

9. C. C. de Bruin, *Middelnederlandse vertalingen van het Nieuwe Testament*. Wolters, Groningen, 1934, 235 pp.

compromis entre les deux hypothèses en donnant la paternité de cette traduction à Guillaume d'Afflighem († 1297), depuis 1277 Abbé de Saint-Trond. Des analogies avec la *Vie de sainte Lutgarde*, attribuée à Guillaume, ont dirigé ses recherches de ce côté.

On pourrait se demander si, dans cette traduction du Diatesseron de Tatien, on ne se trouve pas devant une des sources de ces innombrables *Vies de Jésus* d'allures plus libres et parsemées de détails apocryphes, que l'on a attribuées globalement à saint Bonaventure, sous le titre commun de *Meditationes vitae Christi*? Dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (art. Bonaventure, apocryphes, fasc. VI, col. 1848-1853), le R. P. C. Fischer, O.F.M., a fait l'analyse de la tradition manuscrite. Il établit trois groupes de textes : 1° le grand texte ; 2° le petit texte, dans lequel manquent les passages franciscains et d'autres petits traités, intercalés peut-être après coup; 3° les *Meditationes de Passione*, qui forment un traité à part dans de nombreux manuscrits. On a de bonnes raisons pour attribuer ces dernières à saint Bonaventure. Il est difficile, l'auteur en convient, d'établir exactement les relations et les dépendances entre les diverses sources de la compilation des *Meditationes vitae Christi*, dans laquelle on veut voir la main du frère mineur Jean des Choux (de Caulibus) de San Gemignano en Toscane. En se basant uniquement sur les manuscrits italiens, le R. P. Fischer doit constater que les *Méditations sur la Passion* constituent la partie la plus ancienne. De son côté, le R. P. D. Stracke, S. J., qui a déjà bien mérité de la spiritualité flamande, a promis une étude sur cette branche presque encore totalement ignorée de la littérature ascétique et mystique du Moyen-Age.

Dom A. Landsbergen, O. S. B.

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT DU TOME LIV

JANVIER 1938-MARS 1938

Études

R. Arnou. — Contemplation et vie contemplative selon Platon ..... [40]
E. L. — Théologie mystique et psychologie religieuse..... [62]
P. Hoffer. — Les jansénistes et la dévotion à Marie... [82], [156]
Ét. Lajeunie. — Maternité divine et régence de la Vierge.. [65]
A. Massonat. — Foi théologale et dons intellectuels..... [1]
Th. Philippe. — La conduite divine du monde..... [129]
G. Théry. — Caractères généraux de la spiritualité dominicaine ..... [22]
M. Vloberg. — Le Vœu royal..... [110]

Chroniques

G. Bardy. — Spiritualité ancienne..... [50]
A. Landsbergen. — Spiritualité médiévale..... [177]
J. C. — « Les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'École Française » ..... [127]

Bibliographie

S. Augustin. — Opuscule I. La morale chrétienne : *De moribus ecclesiae catholicae. De agone christiano. De natura boni* ..... [55]
— II. Problèmes moraux ..... [56]

S. Axters. — Scholastiek Lexicon..... [185]
C.-C. de Bruin. — Middelnederlandse vertalingen van het Nieuwe Testament ..... [185]
A. Chagny. — Les martyrs de Lyon de 177..... [52]
C. de Clercq. — La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne ..... [60]
D. Duynstee. — Pausen Primaat in de latere midde leeuwen en de Aegidiaansche school..... [182]
R. D. Chr. Fives. — The use of the optative mood in the works of Theodoret, bishop of Cyrus..... [58]
D. Gorce. — A l'école de saint Benoît..... [59]
E. Grundmann. — Religiöse Bewegungen im Mittelalter... [184]
P.-N. Harrison. — Polycarp's two epistles to the Philippians ..... [51]
Sr M. C. Harron. — A studey of the clausulae in the writing of St Jérôme..... [53]
T. Hausherr. — Gregorii monachi Cyprii De theoria sancta. [60]
G. de Lagarde. — La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age ..... [175]
J. Madoz. — Una nueva redacción de los textos seudo patrísticos sobre el primato en Jacobo de Viterbo. [184]
A. Molien. — Les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'École Française ..... [127]
G. Morin. — Sancti Caesarii episcopi relatensis opera omnia : vol. I. Sermones mini primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris manuscriptis recogniti ..... [58]
M. S. Muldowney. — Word. order in the works of St Augustine ..... [57]
J.-R. Palanque. — Homme d'État : Constantin..... [52]
M. Perrodon. — Pages dogmatiques de saint Augustin..... [53]
D. Plooy and C. A. Philipps. — The Liege Diatessaron.... [189]
L.-T. Phillips. — The subordinate temporal, causal, and adversative clauses in the works of St Ambrose. [53]
Plusieurs. — Histoire de l'Église, t. IV..... [50]
P. Renaudin. — La théologie de saint Cyrille d'Alexandrie d'après saint Thomas d'Aquin..... [183]
H. van Rooyen. — Theodorus van Celles..... [185]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).